دكتور
أحمد غنيم
ليسانس الحقوق (عين شمس) - ليسانس دار العلوم (القاهرة)
شهادة الدراسات العليا فى التربية وعلم النفس (عين شمس)
شهادة الدراسات الفرنسية (جرينوبل - فرنسا)
دكتوراه فى الشريعة الاسلامية والقانون - حقوق القاهرة

موانع الزواج

بين الشرائع السماوية الثلاث، والقوانين الوضعية

ثلاثة أجزاء فى مجلد واحد وتشمل :

١ — النظرة العامة للزواج . ٢ — الخطبة . ٣ — تعدد الزوجات .
٤ — الجمع المحرم بين الزوجات . ٥ — العدة . ٦ — الاختلاف الجوهرى بين الزوجين .
٧ — التعبد والرهبنة . ٨ — القرابات . ٩ — الموانع العقابية .
١٠ — نتائج الدراسة ، ومقترحات لصياغة تقنين موحد .

الناشر
دار النهضة العربية
٣٢ شارع عبد الخالق ثروت - القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

« إنما يرحم الله من عباده الرحماء »
حديث شريف رواه البخارى ومسلم وغيرهما .

إلى صوت الانسانية فى أدبنا المعاصر ؛ وصوتنا الأدبى فى آفاق الانسانية : دكتور طه حسين .

وإلى الخيِّر الشهم : الأستاذ محمد عمر الدمرداش .

إلى رجلين كريمين — حين الكرام قليل — أنقذانى ذات يوم من أيام فبراير سنة ١٩٤٦ من مهلك اليأس إلى مشرق الأمل ، ومن شفا القبر إلى وهج الحياة .

بمثلكما — أيها السيّدان — يحقق الله للإنسانية معناها ، ويحفظ الأمل فيها أن يتبدّد ، والطمأنينة إليها أن تزول . .

وبمثلكما — أيها السيّدان — يهب الله للغرقى نجاة ، وللهلكى حياة ، وللتائهين فى صحارى اليأس ملاذاً وموئلا . .

وأغلب الظن — إن لم يكن اليقين — أنكما قد نسيتما ما بذلتماه من النجدة ، وماأسديتماه من الغوث، إلى يتيم مكافح ، تناهت إليكما حشرجته فى ذلك اليوم البعيد القريب . . فما أكثر مابذلتماه من النجدات لليتامى والمكروثين ، وما أعجز التعداد عن إحصاء من أغثتماهم من الهلكى والملهوفين . .

غير أنى ظننت — وبعض الظن حق — أن الخيِّرين — وقليل ما هم — قد يسعدهم أن يروا ثمرات مازرعوا من الخير ، وتقرّ أعينهم بنتاج مابذلوا من البر، وإن سعادتكما — يعلم الله — لأغلى أملى . .

فاسمحا اليوم لهذا اليتيم المكافح، الذى أنقذتماه ذات يوم، ليواصل ما كان يكدح فيه من دراسات مختلفة فى معاهد ثلاثة، على حال من الضنك ممضّ، وذهن من البأساء مكدود . .

اسمحا له اليوم أن يحبو إلى أعتابكما، تفيض عيناه من الدمع ثناء وشكراً، ويتهدج لسانه بما حفرت أفضالكما على شغاف قلبه بحروف خالدات من نور لا يخبو، وتصبو إليكما يداه بإنجاز ما وعد، فى دراساته الثلاث جميعاً : فى دراسته العربية الإسلامية حتى أتمها فى المعهد الدينى بالقاهرة، ثم استكملها فى كلية دار العلوم حتى تخرج منها بتفوق؛ وفى دراسته الانجليزية الفرنسية حتى نال منهما منالا . . ثم فى التعليم المصرى العام حتى أتم هذه الرسالة للحصول على درجة الدكتوراه فى القانون . . تلك التى لا تجد، فى شرعة الله ومنطق الحق، من تهدى إليه قبلكما، فلولا ما أجرى الله على أيديكما من نجدة وغوث؛ ما كانت هـــذه الدراسة، ولا عاش صاحبها — لو عاش — إلا كظيما تائها فى غمرات الضياع . .

ولقد جاء فى الحديث القدسىّ عن ربّ الفضل : «عبدى : لم تشكرنى إذا أنت لم تشكر من أجريت على يديه نعمتى !»

فإليكما أرفع هذه الرسالة؛ باكورة عملى، وأول إنتاجى، رمزاً لشكر لا تدركه فى لسان الشكر لغة، وثناء لا يناله فى منطق الثناء بيان . .

ولكما — من قبل ومن بعد — أصدق ما لهج به قلب، وأعمق ما تضرّع به فؤاد : ان يبقيكما الله على موفور الصحة، وهنىء العافية، للخيرّين رمزاً، وللإنسانية أملا . . وأن يبسط إليكما من فضله مدداً . . لا يعرف لفيضه حدّاً ولا أمداً .

إن ربى — وحده — على جزاء الخيرّين لقدير ؟



الجزء الأول

النظرة العامة للزواج

بين الشرائع السماوية الثلاث
والقوانين الوضعية

الأولى للإسلام كله ، كالصلاة والزكاة والصوم .. لكنه يخص الزواج ومايتبعه، بالنص على التفاصيل بل أدق التفاصيل من أحكامه . . ؟ حتى يكاد لايترك للتبيان النبوى أو الاجتهاد الفقهى مجالا مذكوراً ؟ ؟

أما فى شريعة الرسول كليم الله موسى ، فنرى إسهابا مفصلا حول الزواج بعامة ، والموانع منه بخاصة ، إسهابا وتفصيلا لا نعثر عليهما فى هذه الشريعة نفسها حول موضوعات هامة أخر . .

بل إن شريعة سماوية كبرى هى المسيحية ، قد أعرضت إعراضاً صريحاً مطلقاً عن التشريع الدنيوى — مدنياً أو عقابياً ، خاصا أو عاما — لسائر العلاقات البشرية ، لكنها — هى نفسها — وقفت ودون تردّد ، أمام الزواج وحده ، تتحدث عنه ثم تسهب فى الحديث ، منذ السيد المسيح عليه السلام حتى الآن .. حتى لتسبغ عليه من التكريم والتقديس مايرفعه إلى مقام الأسرار الكنسية العليا(١) . .

لاجرم أن يبقى الزواج منذ كان وحتى الآن ، موضوعا عاما مشتركا تتداوله سائر الشرائع والقوانين ، على اتفاق واختلاف بينها فى النظرة العامة إليه ، فضلا عن أساليب المعالجة وتفاصيل التنظيم ، مادام الزواج لايعنى — فى جوهره الأصيل — إلا الحياة الإنسانية المتكاملة للفرد ، ثم الأساس الصلب للأسرة ، التى عليها وعلى مثيلاتها يقوم صرح المجتمع .

بل لقد كان من البديهى أن يتجلى — مرة أخرى — جلال هذا الزواج وخطره : إذ نرى الشرائع السماوية بالذات ، هى التى تستأثر بتنظيم الزواج وتتشبث بالهيمنة عليه ، حتى ليرسخ سلطانها الدينى بشأنه فى أعماق الضمائر والقلوب(٢) .. وحتى ليمكننا

(١) حلمى بطرس : « أحكام الأحوال الشخصية » ص ٩٣ — ٩٨

وانظر كذلك : « إرادة رسولية لقداسة الحبر الأعظم البابا بيوس الثانى عشر . . فى نظام سر الزواج » القانون الأول ص ١ .

ثم انظر استهلال التقنيات الكنسية المعاصرة جميعا .

(2) Dalloz : «Repértoire-jurisprudence» V. 31, p. 142.

وكذلك : عبد الفتاح عبد الباقى « الزواج فى القانون الفرنسى » ص ١٠ ، ١١ .

وكذلك : جميل الشرقاوى « انحلال الزواج » ص ٢٢٥ .

القول إن لنظام الزواج أصلا دينيا عميقاً فى أغوار النفوس قبل أن يكون له تنظيم وضعى فى التقنين البشرى .

وكان دليل ذلك أو كان من نتيجته : أن بقى الزواج منذ كان وحتى الآن ، وكما سنرى تفصيلا خلال هذه الدراسة ، حكراً محتكراً للشرائع الدينية — ولو كانت خرافة ضالـّة أو وثنية طائشة — تمارس فى نطاقه سلطانها المطلق . . وحسبك أن الزواج عند سائر الشعوب الوثنية لم يكن يتم رباطه إلا فى معابدها ، وتحت إشراف طقوسها وكهنتها ، ثم حسبك أن الحضارة القانونية الإنسانية لم تستطع — حتى الآن — أن تطرد النفوذ الدينى — مباشراً أو غير مباشر — من مجال الزواج ، رغم دعاواها العريضة التى هتفت بها الثورة الفرنسية الكبرى : أن الزواج لم يعد إلا عقداً مدنيا بحتا . فإذا القوانين الوضعية جميعا — وفى مقدمتها القانون الفرنسى الثورى ذاته — لم تبلغ — آخر ما بلغت — سوى محاولات محدودة لتعديلات معدودة ، وبقى سلطان الأديان فى صميم النصوص لسائر هذه القوانين الوضعية قاهراً ظاهراً يتلألأ(١)

من خلال هـذا كله : يبرز الزواج نموذجاً رائعا للتوافق والتخالف بين التشريعات السماوية والقوانين الوضعية ، وموضوعا خصيبا ممتازاً للدراسة التقارنية بين هذه الأديان والقوانين ، ومجالا فسيحا مضيئا للباحثين عن أمل التلاقى والوفاق بين أتباع الديانات المختلفة فى تنظيم حياتها الاجتماعية المشتركة ، وبخاصة حينما تختلف الديانات والمذاهب فى الوطن الواحد ، كما هو الحال فى مجتمعنا العربى .

ولقد استهوانى هذا وأثار فى أعماقى : ما كنت أو من به — ولا أزال — من أن للأديان دوراً خالداً لابدّ لها أن تقوم به على مسرح الحياة فى هداية الانسان — كلّ بنى الانسان — إلى حياة نظيفة عاقلة . . وأن الاديان كلها لم تهتم بالزواج اهتمامها ذاك ؛ إلا لأن الزواج هو فريضة التكامل الانسانى فى هذه الحياة ، وأن البحث التقارنى الأمين المحايد ، هو الأداة العلمية الوحيدة للكشف عن الحق المثالى المشترك الذى تحـلّقت الأديان — والقوانين فى ظلالها — من حوله ؛ تصبو إليه وتبشرّ به ، وترسم له كل طريق وسبيل .

(1) Dr. Paul de Régla : «L'eglise et le mariage» p. 138.

وهكذا اتجه عزمى إلى أن تكون دراستى للحصول على درجة الدكتوراه من كلية الحقوق بجامعة القاهرة ، فى مجال الزواج بالذات ، حتى تفضل أستاذى دكتور / عبد الفتاح عبد الباقى — أستاذ القانون المدنى — باختيار هذا الموضوع لدراستى وهو : « موانع الزواج : بين الشرائع السماوية والقانون المقارن »

والحق الذى لا أنساه ، بل الذى تذكرته بحرارة كلما أوغلت فى البحث وتفرقت بى شعابه ، أن أستاذى الرحيم كان مشفقاً بى من ضخامة هذا الموضوع ، وكم ألحّ ، علىّ أن أقنع بمانع واحد من هذه الموانع ، أو بالموانع كلها ولكن فى تشريع واحد وليكن هو التشريع المسيحى ، بل فى مذهب واحد وليكن هو مذهب الأقباط الأرثوذكس ، لولا أن انتابنى غرور الشباب — يومئذ! — بجهده وصبره ، وطموحه الساذج البعيد ، فلم أزل ألحّ فى رجائى أن يبقى الموضوع بتمامه ، حتى تفضّل بالموافقة مع إصراره على ما أبداه من إشفاق .

وفوجئت بانتداب سيادته للتدريس بجامعة الرباط ، بينما تكشّف لى — خلال البحث — أن هذه الدراسة هى إلى قسم الشريعة الإسلامية أقرب .. وهكذا تفضلت الكلية بإحالة الرسالة إلى أستاذى دكتور محمد سلام مدكور ، رئيس قسم الشريعة الإسلامية ، الذى تكرّم بقبول الإشراف عليها مثوباً مشكوراً ..

والحق الذى يعلمه الله وأشهد به ، أنى قد نعمت من صبر سيادته ، ومن حكيم توجيهاته ، فضلا عن كريم خلقه ، ورحابة صدره ، بما لا يستطيع تقديره حق قدره غير الله .

أما بعد : فهذه هى دراستى المتواضعة حول : « موانع الزواج : بين الشرائع السماوية والقانون المقارن » .

وكلمة « موانع » تكاد تكون غريبة عن الفقه الإسلامى بعامة ، فقد كان المألوف — ولا يزال — لدى الباحثين فى هذا الفقه أن يقولوا : « المحرمات » أو « المحارم » أو « من لا يحل الزواج بهن » إلى نحو ذلك من المصطلحات(١) .

---

(١) محمد سلام مدكور « أحكام الأسرة فى الاسلام » جا ص ١١٢ . ثم انظر بعد ذلك سائر المؤلفات القديمة والحديثة فى هذا المجال .

والذى يبدو لنا : أن استقرار القدماء والمحدثين فى الفقه الإسلامى على هذا التعبير ، إنما هو انعكاس واضح للفكرة الدينية التى تسبغ على الممنوع ذلك الاصطلاح الدينى : «حرام» أو «محرم» كما أنه ترديد لما وردت به النصوص القرآنية والنبوية من قبل ، وفى هذا المجال بالذات ، فالقرآن يقول : حرّمت عليكم أمهاتكم وبناتكم(١) . . . . . » إلى آخر الآية التى تحتل مكان الصدارة بين نصوص التحريم بالقرابة ، ولو أنها فى الوقت ذاته مسبوقة بآية أخرى سلكت أسلوباً آخر فى الدلالة على هذا التحريم إذ تقول : « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء (٢) . . »

كذلك فإن الحديث النبوى يقول : « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب » ولو أنه أيضاً يسلك أسلوباً آخر فى التحريم فيقول : «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»

لكن التعبير « بالتحريم » فى نصوص القرآن والسنة ، مع اقتصار لفظه على كلمة واحدة ، كان كلاهما — فيما يبدو لنا — مما دفع بالفقهاء عامة إلى اختيار هذا التعبير بالمحرّمات . ولو أن هذا «التحريم» الدينى، لا يختلف مضمونه عن «المنع» الذى يشيع التعبير به فى الفقه القانونى العام المقارن ، ذلك الفقه الذى يتقاصر دون استعمال صيغة « التحريم » ويراها اصطلاحاً دينياً خالصا ، وما دام المضمون واحداً فلا نرى علينا من بأس فى أن نختار التعبير الأخير بالمنع ، ذلك الذى يشيع فى القوانين الوضعية ولا ترفضه الشرائع الدينية فى الوقت ذاته . .

كذلك فإن لنا شفيعا آخر فى هذا الاختيار ، وهو أن هذا التحريم الدينى — كما سنراه تفصيلا خلال هذه الدراسة — ليس على مستوى حاسم واحد هو التحريم وليس دونه ، بل إننا سنرى بعض الحالات يرتفع فيها النهى إلى درجة التحريم القاطع كحالات القرابة التحريمية وكزواج غير المسلم بالمسلمة ، بينما نرى حالات أخرى يتردد فيها الفقه الاسلامى بين هذا التحريم القاطع وبين مجرد الكراهة للزواج المخالف لهذا المنع ، دون إبطال هذا الزواج، كما سنرى ذلك واضحاً فى الزواج بمخطوبة الغير مثلا .

---

(١) سورة النساء . آية ٢٣ .

(٢) السورة نفسها . آية ٢٢ .

وهكذا نرى أن التعبير بالمنع ، يتسع لسائر هذه الحالات بما لا يستسيغ التعبير بالتحريم أن يتسع لشموله ، خصوصا إذا تذكرنا ما سنذكره خلال هذه الدراسة من تحرّج الفقهاء المسلمين تحرّجا صادقا من التسرّع فى إطلاق صيغة «التحريم» بالذات .

هذا عن اختيارنا للتعبير بالمنع بديلا لما شاع لدى الفقهاء من التعبير بالتحريم .

أما عن استقرار الفقهاء على التعبير «بالمحرمات» أو «المحرمات من النساء» أو «من يحرم الزواج بهن» فيبدو لنا كذلك : أن هذا التعبير الفقهى لم يكن إلا ترديداً لما وجدوه فى النصوص القرآنية والنبوية من إلصاق صفة التحريم بالنساء كما رأينا ذلك فى قول القرآن : «حرّمت عليكم أمهاتكم . . .» وفى قول الحديث النبوى لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها . .» ولعل هذا — فيما يبدو لنا — هو مادفع الفقهاء بالتالى إلى اختيار التعبير بالمحرّمات . أو ما يشبه ذلك التعبير . لكننا نعلم ، أن أسباب التحريم — كما جاءت فى القرآن نفسه وفى السنة ذاتها — ليست قاصرة على النساء فحسب ، فإن منها ما يقتصر على الرجل وحده ، كتحريم زواج غير المسلم بالمسلمة ، وكتحريم زواج الرجل بخامسة وعنده أربع زوجات (١)

ولما كنا نتصدى فى هذه الدراسة لسائر أسباب المنع من الزواج سواء أكانت قاصرة على الرجل أم على المرأة أم مشتركة بينهما — وكل هذا موجود فى القرآن نفسه وفى السنة النبوية ذاتها ثم فى الفقه الإسلامى من بعدهما — لا جرم أن يكون التعبير بالموانع بديلا للمحرّمات أولى بدراستنا وأجدر .

«والمراد بالمانع : ما اعتبره الشارع حائلا دون وجود الحكم أو دون اقتضاء السبب الذى يوجب الحكم(٢)» وبعبارة أخرى: قيام حائل يحول بقوة القانون دون إسباغ المشروعية على تصرّف ما ، رغم اتجاه إرادة — أو أكثر من إرادة — سليمة واعية إليه . . ولذلك فنحن نقتصر فى دراستنا على الموانع بالمعنى الكامل الدقيق ،

(١) محمد سلام مدكور «أحكام الأسرة فى الإسلام» جـ ١ ص ١١٢

(٢) المرجع والموضع أنفسهما ، وكذلك :

A. — M. Amirian : «le mariage en droit Iranien et musulman comparé avec le droit français» P. 239

حيث يظهر المانع كافيا — وحده — للحيلولة دون إسباغ المشروعية على تصرّف ما، ولولا وجود هذا المانع لصحّ هذا التصرّف .

ولذلك ، فإننا لانوافق مادرج عليه كثير من الباحثين من إدراج الجنون أو الخطف أو الصغر بين موانع الزواج ، إذ أنهما جميعاً — عند الشرائع والقوانين التى تعتدّ بهما — تحول ولكن دون سلامة الإرادة وتمام النضج ، وهما من العناصر الإيجابية التى تستلزمها هذه الشرائع والقوانين لسلامة سائر التصرفات أصلا . .

كذلك لانعتبر من الموانع بالمعنى الدقيق مادرج بعض الباحثين على اعتباره كذلك فى بعض التشريعات والقوانين ، وهو مانع العجز الجنسى أو المرض الخطير أو المزمن . . لأن هذه الأمور كلها تتصل بسلامة الإرادة ، بدليل أن الطرف المضرور لو قبل الزواج ورضى به رغم علمه بإصابة زوجه بهذه العاهات ؛ لم يكن على عقد الزواج ذاته حرج ولا جناح ، إلا ماشذّت إليه بعض القوانين الحديثة من تحريم هذا الزواج رعاية للصالح العام . ولئن كنا لا نكتم حماسنا لهذا الاتجاه الاجتماعى الطريف — ولنا فيه رأى لعلنا نعود إلى بسطه فى بحث آخر — غير أننا لانراه بين الموانع التى استقرت عليها جمهرة الشرائع والقوانين ، مما يدعونا لأن نضرب عنه الذكر صفحا . .

على أن الذى يبدو لنا أن فريقا من الباحثين قد سقطوا فى خلط شديد بين «الموانع» التى تحول — بقوة القانون — دون إنشاء عقد الزواج دفاعا عن الصالح العام ، وبين الأسباب التى تحول دون بقاء الزواج واستمراره ، أو التى تتيح لأحد الزوجين فسخ الزواج بعد انعقاده لعيب شاب إرادته عند التعاقد ، أو لدفع مضرّة تهدّده ، دفاعا عن مصلحته الخاصة .

وبهذا التحديد الذى أوضحناه لنطاق « موانع الزواج » فإن هذه الموانع تنقسم — كما سبق للفقهاء المسلمين أن قرروا ذلك بحق — إلى قسمين رئيسيين :

القسم الأول : الموانع المؤقتة أو الموانع العارضة : les empêchments temporaires

وهى الموانع التى تقوم لقيام أسباب مؤقتة يمكن زوالها وعندئذ يرتفع المنع ويصح الزواج ، وهذه الموانع هى : ارتباط المرأة بخطبة الغير ، أو بزواج سابق منحل

(فترة العدة) أو ارتباط الرجل بأربع زوجات ، أو الاختلاف الجوهرى بين الزوجين ، وكذلك حالة الإحرام — وبعض أنواع القرابة الصهرية ، كأخت الزوجة حال قيام الزواج بأختها .

القسم الثانى : الموانع المؤبدة : les empêchments perpétuels

وهذه هى الموانع القائمة على أسباب ثابتة غير قابلة للزوال، وهى تعتمد أساساً على القرابة بأنواعها (الرحمية والنسبية والرضاعية والادّعائية بالتبنىّ والروحية) ثم على العقوبة كمنع الزواج من الزناة ، وكمنع الزواج بين رجل وامرأة سبق لهما الزواج ثم تلاعنا ، وذلك عند الغالبية من فقهاء الإسلام كما سنرى .

ولما كان منع الرجل من الزواج بمن طلقها ثلاثا يتأرجح بين التوقيت النظرى والتأبيد الاحتمالى ، فضلا عن اصطباغ هذا المنع بالصبغة العقابية ، فقد آثرنا إلحاقه بالموانع العقابية فى القسم الثانى الخاص بالموانع المؤبدة .

ونحن إذ نختار هذا التقسيم الذى استقر عليه الفقه الإسلامى — موضوعياً — فإننا نؤثره على تقسيمات أخرى نراها دونه فى الوضوح أو فى الشمول ، مثل تقسيم الموانع إلى : مطلقة ، تمنع زواج الشخص مطلقاً بشخص آخر ، كحالة المرأة المتزوجة فلايجوز لها الزواج إطلاقا برجل آخر ، وكحالة الرجل المتزوج بأربع زوجات فلايجوز له الزواج إطلاقا بامرأة خامسة أخرى . ثم موانع نسبية تحول دون زواج الشخص بشخص معين — دون إطلاق — كمانع القرابة الذى لايمنع الزواج إلا بين من تجمعهم هذه القرابة على درجة معينة . كذلك فإن هناك تقسيما آخر للموانع إلى : موانع مبطلة ، وموانع محرّمه . لاتصل مخالفتها إلى درجة البطلان ، وهو تقسيم كنسى ورثته بعض القوانين الأوربية ولا يعرفه الإسلام(١) .

وهكذا تنقسم دراستنا هذه إلى قسمين رئيسيين للموانع المؤقتة ثم المؤبدة ، يسبقهما باب تمهيدى عام حول النظرة العامة للزواج . ثم ينقسم كل من هذين القسمين الرئيسين إلى أبواب بعدد الموضوعات التى أسلفناها حالا .

---

(1) A.—M. Amirian : «le mariage en droit..» pp. 241 et suiv.

ويقوم كل باب على عدّة فصول : ثلاثة منها لدراسة موضوع الباب فى الشرائع الإسلامية واليهودية والمسيحية ، نتبعها برابع لدراسة موضوع الباب فى القانون المقارن ، ثم نختم الباب بفصل خامس مستقل للتحليل والاستنتاج فى نهاية المطاف مع إبداء رأينا الخاص .

على أن هذه الفصول ، لا تلتزم فى ترتيبها سرداً واحداً ، فإن حرصنا على وضوح الصورة التقارنية خلال طوافنا بالشرائع المختلفة ، وما قد يكون بينهما من تأثّر أو تأثير ، قد يضطرنا أحيانا إلى التضحية بالتزام نمط معين فى الترتيب ، وكثيراً ما نلجأ إلى التعاقب التاريخى والزمنى ، لنبدأ طوافنا بالشريعة اليهودية، ثم المسيحية ، ثم الإسلامية . . مع التنبيه على ذلك كله فى موضعه .

وعادة ما ينقسم الفصل إلى مبحثين أو عدة مباحث ، ثم ينقسم المبحث إلى مطلبين أو عدة مطالب ، وقد ينقسم المطلب إلى فرعين أو عدة فروع ، وأخيراً فقد ينقسم الفرع إلى شعبتين أو عدة شعب . . كل ذلك يجرى حسب حاجة البحث وطبيعة المادة .

وفى خلال هذا كله : فقد كنا حريصين دائماً فى ثنايا الحديث على الإدلاء برأينا الخاص ، فضلا عن تكريس فصل أو مبحث مستقل لآرائنا الختاميّة فى نهاية الباب أو الفصل .

ثم تأتى أخيراً خاتمة الدراسة ، لتجمل ما انتهينا إليه من ملاحظات واستنتاجات .

ولا نجد ما نزجيه بين يدى هذه الدراسة ، إلا أن نضرع إلى الله الحقّ ، رب الحقّ ، وولىّ التوفيق .

« ربّنا : آتنا من لدُنْك رحمة ، وهيِّء لنا من أمرِنا رَشَداً » .



باب تمهيـــدى :

النظرة العامة للزواج

١ — لعل من البديهى : أن التشريع — أىّ تشريع — سماوياً كان أم وضعياً ؛ حينما يتصدى لتنظيم أمر من الأمور ، يضع له القواعد ، ويسنّ له الأحكام ، إنما يرتبط هذا التشريع فى ذلك كلّـه بمحور أساسى : يبدأ منه ، ويرتكز عليه ويدور حوله ؛ ذلك المحور الأساسى هو : — النظرة العامة لهـذا التشريع إلى ذلك الأمر الذى يتصدى له بالتنظيم ووضع الأحكام .

من أجل ذلك : كان من الخير أو كان من الواجب ، أن نقدّم بين يدى بحثنا عن « موانع الزواج فى التشريع الإسلامى المقارن » هذا الباب التمهيدى ، نحاول فيه — قدر الجهد — أن نستكشف النظرة العامة للشرائع السماوية والقوانين الوضعية إلى الزواج لتكون هذه « النظرة العامة » مصباحاً يضىء لنا الطريق فى بحثنا عن هذه الموانع ، بما يحيطها من قواعد وأحكام وتفاصيل .

على أننا التزاماً منا لمنهج البحث العلمى المحايد ، ولكى نسلك سبيلنا فى البحث على أرض صلبة ، وطريق واضح مستقيم ، وكيما نصل إلى تحديد أمين لنتائج البحث من أفواه تلك الشرائع والقوانين ذاتها . من أجل ذلك كله ؛ نرانا مضطرين إلى أن نبدأ الطواف بأمّـهات النصوص التى وردت فى صميم هذه الشرائع والقوانين ، ثم نتبع ذلك باستخلاص النتائج منهـا استخلاصاً منطقياً أميناً يرتكز على هـذه النصوص ويستند إلى ما اعتمده أتباع هذه التشريعات ، وأصحاب تلك القوانين ، من أقوال الفقهاء والشراح الثقات .

٢ - ونريد أن ننتبه منذ اللحظة الأولى إلى أننا ندخل إلى مجال بحث تشريعى بحت ، يتناول التشريعات كما هى ، وكما يعتقد أصحابها وأتباعها ، ويرصد هذه التشريعات

ويزنها بميزان واحد : هو ما تتمتع به من التزام أتباعها بها وتسليمهم لها .

وإذن؛ فلن يدخل فى نطاق بحثنا : ماوراء هذه التشريعات والقوانين من أبحاث تحليلية نظرية حول مصادرها الحقيقية أو التاريخية ، فذلك أمر يجد مجاله فى حقل الدراسات اللاهوتية أو التاريخ التشريعى .

لا علينا — إذن — أن يكون هذا النص أو ذاك ثقيل الوزن أو خفيفه فى ميزان البحث التحليلى عن أصله أو مصدره أو مكانة صاحبه فى مجال السلطان التشريعى ، ما دام أتباع هذا التشريع يؤمنون به كما هو ، ويحتكمون إليه ويخضعون لأمره ، وما دام هذا النص يساهم فى أحكام التشريع القائم فعلا .

٣ — لكن ذلك لا يمنعنا — بطبيعة الحال — أن نتصدى لتطور هذا التشريع أو هذا النص من نصوصه ، ما دمنا نلتزم — دائما وبدون استثناء — بالاعتماد المطلق على النصوص أولا وفى نطاق هذا التشريع ذاته ، سعيا وراء استخلاص النتائج التى وصل إليها هذا التشريع من خلال نصوصه هو ، متواترة على مدى العصور التوالى . فلا شك أن الكشف عن هذا التطور يلقى ضوءا كاشفا على حقائق هذا التشريع .

على هذا الأساس، وفى حدود هذا النطاق ، نستعين بالله على مارجوه من البحث العلمى المحايد ، فى حقل دراستنا التالية .

٤ — كذلك وفى سبيل حرصنا هذا على وضوح التطور التشريعى العام ، فإننا نفضّل أن نعرض فصول هذا الباب وفقا لترتيبها الزمنى التاريخى بوجه عام ، ولو أننا أرجأنا الحديث عن القانون الرومانى — رغم تقدمه الزمنى على المسيحية والاسلام — إلى موضعه بين القوانين الوضعية فى صدر الفصل الرابع الخاص بتلك القوانين .. حتى لا تنقطع الصلة بينه وبين القوانين الوضعية الأخرى .

الفصل الأول

النظرة العامة للزواج فى التشريع الإسرائيلى

١ – تحديد نطاق البحث :

نريد بالتشريع الإسرائيلى : تلك المكتوبات التى يحتكم إليها الإسرائيليون فى حياتهم التشريعية وهى : التوراة ، وأسفار الأنبياء ، والمكتوبات ، والتلمود ، والنتاج الفقهى الحديث .

أولا : التوراة : بمعناها الدقيق : ومعنى هـذا اللفظ فى اللغة العبرية : التعليم ، والقانون ، والشريعة ، كما أن من معانيها كذلك معنى : معلّم أو مرشد . وهى تتكون من خمسة أسفار تبتدىء بقصة خلق العالم وتنتهى بموت موسى بعد خروجه من مصر : وهى : — سفر التكوين ، وسفر الخروج ، وسفر اللاويين ، وسفر العدد ، وسفر التثنية(١) .

---

(١) ورغم أن العلم الحديث وأبحاثه المنهجية المحايدة على ان هذه التوراة لاتعدو أن تكون فى كثير من أجزائها مجرد مكتوبات متوارثة تعاقبت على كتابتها عدة أجيال فى عصور مختلفة ، وآية ذلك مابها من اختلاف خلال تكرارها للحوادث كحكاية خلق العالم التى ذكرت مرتين فى الاصحاحين الأول والثانى من سفر التكوين ولكن بصورتين مختلفتين ، وكذلك قصة الطوفان ، وقصة يوسف ، وغيرها فضلا عما هو ثابت من اختلاف فى القواعد النحوية والأساليب اللغوية التى استخدمت فى الأجزاء المختلفة من هذه التوراة ، الى غير ذلك من أدلة نقدية عديدة ليس هذا مجال بسطها بالتوضيح والاسهاب .

ورغم أن هذه الابحاث العلمية قد قام بها وحمل لواءها فريق من العلماء الاسرائيليين وأحبار اليهود انفسهم ، كما تصدى لها العلماء والمفكرون الأوربيون المسيحيون وفى مقدمة هؤلاء :

العالم اليهودى (اسحاق دى لابرير) . I. De la peyrère

الفيلسوف اليهودى (اسبينوزا) . Spinoza

العالم اللاهوتى (اندرياس بود نشتين كردلستادت) Karlistadt

المصلح الدينى (مارتن لوثر) . M. luther

ثم العالم الفرنسى – وهو من أصل يهودى – (جان استراكس) . jean astrucs

ثم الباحث اللاهوتى (يوحنا جوتفريد ايشهورن) . وكذلك الباحث اللاهوتى (كرل داود ألجن) .

يتبع

ثانياً : الأنبياء : وهو ينقسم إلى قسمين : القسم الأول : الأنبياء السابقون . والقسم الثانى : الأنبياء اللاحقون .

أما القسم الأول فيضم ستة أسفار : سفر يوشع ، وسفر الحكام أو القضاة ، وسفر صمويل الأول ، وسفر صمويل الثانى ، وسفر الملوك الأول ، وسفر الملوك الثانى .

أما القسم الثانى والخاص بالأنبياء اللاهوتيين فيشمل ثلاثة أسفار وهى : سفر أشعياء ، وسفر أرمياء ، وسفر حزقيال ، كما يشمل أسفار اثنى عشر نبياً آخرين يسميهم اليهود (صغار الأنبياء) مثل هوشع ، وناحوم ، وحبقوق ، وزكريا ، وملاخى ، وغيرهم .

ثالثاً : « المكتوبات » وتحتوى هذه المكتوبات على خمسة أسفار وهى : نشيد الأنشاد أو نشيد الأناشيد ، وسفر راعوث ، وسفر مراثى أرمياء ، وسفر الجامعة ، وسفر أستير . كما يضم هذا القسم أسفار دانيال ، وعزرا ، ونحميا ، وكذلك يضم سفرين تاريخيين هما (أخبار الأيام) الأول والثانى(٢) .

= ومنذ القرن الخامس عشر وهذه الثورة العلمية تجتاح أوروبا جميعا حتى وصلت الى اسكتلندا حيث نشر اللاهوتى الاسكتلندى اسكندر جديس Alex. geddes. ترجمته للكتاب المقدس وفى نهايتها ملاحظات نقدية ، وقد أعلن هذا اللاهوتى الاسكتلندى صراحة فى ملاحظاته تلك:

« ان هذه التوراة ليست وحيا ولا كتبها موسى أبدا » .

لكن وبالرغم من هذه المطاعن العلمية والشكوك النقدية التى يثيرها البحث المنهجى الحديث فانه لا مناص لنا من الرجوع الى هذه التوراة كمصدر رئيسى من مصادر التشريع الاسرائيلى ما دامت تحتل فى نظر اتباعها هذا المركز التشريعى ، فنحن هنا نبحث فى حقل التشريع لا فى مجال اللاهوت والعقيدة .

راجع هذا بتفصيله لدى :

(أ) كلترين هنرى فى كتابيها :

a) a literary background to the old tertament

b) an historical backgrond to the old testament.

ترجمة وتلخيص : حبيب سعيد بعنوان (التاريخ فى الكتاب) والكتاب كله مستقر على هذا الأساس مما لا يجدى معه ذكر أرقام الصفحات ونكتفى بالاشارة للفصل السادس ص ٥٠ وما بعدها .

(ب) دكتور عبد العزيز برهام مقدمة كتابه (مدارج القراءة فى اللغة العبرية) ص ٢١ — ٢٢

(ج) دكتور فؤاد حسنين « التوراة . بحث وتحليل » ص ٣ وما بعدها .

(٢) يراجع فى تفصيل ذلك : دكتور فؤاد حسنين ، المرجع نفسه ص ٢ وما بعدها وكذلك : حنا خباز : « التوراة ، بحث وتحليل » ص ٥ وما بعدها . وكذلك : ليديا ابراهيم الأشقر « الدسائس اليهودية » المقدمة

٢ — اتفاق الأغلبية على هذه المصادر الثلاثة : هذه المصادر الثلاثة هي وحدها التي ينعقد عليها إجماع الإسرائيليين بجناحيهم : الربانيين والقرائين . وذلك باستثناء خلاف تاريخي وقع في القديم قبيل نشأة الديانة المسيحية .

ذلك هو خلاف طائفة (الصدوقيين) الذين يرفضون الاعتراف إلا بالأسفار الخمسة الأولى (سفر التكوين ، والخروج ، واللاويين ، والعدد ، والتثنية) وهي التي سبق أن أشرنا إلى أنها وحدها تحمل — عند التحقيق العلمي — اسم التوراة . رغم إطلاق هذا الاسم على تعميم أوسع .

كما أن (الصدوقيين) يسمون هذه الأسفار الخمسة أيضاً بكتب موسى . كما يسميها اليهود أيضاً بأسفار الناموس .

وعلى كل حال . فإن اليهود عامة يعتبرون هذه الأسفار — وإن اعترفوا بغيرها — أكثر تقديساً بين سائر الأسفار والمكتوبات كلها على الإطلاق(١) ..

٣ — القسم الرابع من المصادر المكتوبة للشريعة الإسرائيلية ، التلمود: وهو كتاب مستقل عن العهد القديم . وهو باعتراف الجميع ، مجرد نتاج فقهي في عصر متأخر (خلال العصور التالية لميلاد السيد المسيح) . ولذلك اختلف اليهود ولا يزالون مختلفين في قداسته وفي اعتباره مصدراً تشريعياً يقف وراء (العهد القديم) فاعترف

---

(١) بقي بعد ذلك أن نشير الى أن المصادر الثلاثة التي ذكرناها ليست هي كل ماتوارثه اليهود من أسفار . ولكن هذه المصادر الثلاثة تمتاز بانها هي التي انعقد عليها الاجماع — فيما عدا الخلاف التاريخي القديم : خلاف الصدوقيين — وأن يكن ذلك الاجماع قد تناولها على فترات : فحوالي سنة ٤٠٠ ق . م صيغت الأسفار الخمسة في وضعها النهائي .

أما أسفار الأنبياء التي أشرنا اليها فيماسبق — فقد تم الاعتراف بها حوالي سنة ٢٠٠ق.م. على مايذهب اليه الثقات من المؤرخين .

ثم . ومرة ثالثة . وفي سنة ٩٠ ميلادية . قام الحبر اليهودي (يوحنان زكاي) بتأليف مجمع ديني في موطنه (يمنيا) لتحديد عدد الأسفار التي يمكن اعتبارها مصدرا للشريعة الاسرائيلية . وفي هذا المجمع انتهى العهد القديم الى شكله الحالي بما فيه من أقسامه الثلاثة. وتم فيه ضم أسفار المكتوبات المضمومة الآن اليه ورفض ماعداها من الأسفار التي سميت بالابوكريفا . أي الأسفار غير القانونية وهي أسفار : الحكمة ، والاكلزياستيك ، والمقابيين ، وطوبي ويوديث .

به الربانيون وخالفهم فى ذلك القرّاءون ، وهذان الفريقان — كما سنرى — يشكّلان الجناحين الرئيسيين للفقه اليهودى حتى الآن(٤) ..

٤ — القسم الخامس والأخير من المصادر المكتوبة للشريعة الإسرائيلية : الفقه الحديث ونعنى بذلك ما أنتجه الفقه اليهودى فيما بعد هذه المصادر الأولى .

ففى الفقه القرّائى : كتاب (شعار الخضر) للحبر بن هاعيزر وكذلك : « الأحكام الشرعية فى الأحوال الشخصية للإسرائيليين القرّائين » لمراد فرج . المحامى المعاصر.

كما نجد عند الفقه الربانى كتاب : « الأحكام الشرعية فى الأحوال الشخصية للإسرائيليين الربانيين » للحاخام السابق لهذه الطائفة فى مصر وهو : مسعود حاى بن شمعون .

---

(٤) وهذا الكتاب (التلمود) موجود أيضا بين أيدينا (النسخة الانجليزية فقط) وهوينقسم فى الواقع الى قسمين : القسم الأول من التلمود :

المشنا : وهى مجموعة الشروح والتفاسير التى قام بها الأحبار اليهود للعهد القديم ولأمور التشريع اليهودى عامة . ففيها من القواعد ما استنبط صراحة من التوراة . ثم العبادات والتقاليد التى يعتقدون انها كانت سائدة فى عهد موسى . وأخيرا : عظات وارشادات دينية أو أخلاقية .

وقد تعددت أنواع المشنا بتعدد من قاموا بهذا الجمع والتدوين ، وبعضها ارتقى الى مستوى القانون المدون للشريعة الاسرائيلية .

القسم الثانى من التلمود :

الجمارا : واذا كانت المشنا شرحا وتفسيرا — فى جوهرها — للكتاب المقدس . فان الجمارا تشبه الحاشية الشارحة لهذا الشرح . بعد أن احتلت المشنا تلك المكانة فى نظر الفقه الاسرائيلى .

هذا هو التلمود ، وهو بدوره يتنوع ويختلف باختلاف الشروح الأخيرة (الجمارا) وأشهر أنواع التلمود نوعان : التلمود البابلى (نسبة الى بابل التى وضعت فيها الجمارا المذكورة فيه) والتلمود الفلسطينى (لأن الجمارا المذكورة فيه وضعت فى بيت المقدس) .

ونعود فنذكر : أن التلمود يقف وراء العهد القديم فى نظر الفقه الربانى اليهودى . ويخالفه فى ذلك الفقه القرائى الذى لا يعترف الا بالعهد القديم وحده . وذلك الاتجاه القرائى . يمثل — فى نظرنا — النزعة الثورية المطردة ، التى نراها دائما وباطراد ، فى كل فقه ودين ، تتجه نحو الرجوع الى المصادر الأصلية وحدها ، ثائرة على ماتلاها من تفاسير وشروح ، خصوصا حينما تستغرق هذه التفاسير والشروح فى استطراد قد يبعد بها — فى نظر هؤلاء الثوار — عن المصدر التشريعى الأصيل .

وبعد : فنى نطاق هذه المصادر التشريعية الإسرائيلية ، نتقدم الآن لدراسة المباحث الموضوعية لهذا الفصل الخاص بالنظرة العامة للزواج فى التشريع الإسرائيلى .

المبحث الأول : استعراض النصوص

٥ — المطلب الأول : التوراة ومنشأ الزواج : استهلت التوراة حديثها عن نشأة الزواج حين بدأت أول أسفارها عامة وهو سفر التكوين، إذ جاء فيه — عند حديثها عن بداية خلق العالم — ما نصه :

« وقال الرب الإله : ليس جيدا أن يكون آدم وحده ، فأصنع له معينا نظيره . فأوقع الرب الإله سباتا على آدم فنام . فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحما وبنى الرب الإله الضلع التى أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم فقال آدم .هذه الآن عظم من عظامى ولحم من لحمى . هذه تدعى امرأة لأنها من امرء أخذت،لذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكونان جسداً واحداً » .

« وسمعا صوت الرب الإله ماشيا فى الجنة عند هبوب ريح النهار فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الإله فى وسط شجر الجنة ، فنادى الرب الإله آدم : أين أنت ؟ فقال : سمعت صوتك فى الجنة فخشيت لأنى عريان فاختبأت ، فقال من أعلمك أنك عريان ؟ هل أكلت من الشجرة التى أوصيتك أن لا تأكل منها ؟ فقال آدم : المرأة التى جعلتها معى هى أعطتنى من الشجرة فأكلت. فقال الرب الإله للمرأة: ما هذا الذى فعلت ؟ » « وقال للمرأة : تكثيرا أكثر أتعاب حبلك . بالوجع تلدين أولادا وإلى رجلك يكون اشتياقك ، وهو يسود عليك » . « وعرف آدم امرأته فحبلت وولدت قايين وقالت : اقتنيت رجلا من عند الرب »(٥) .

---

(٥) سفر التكوين . اصحاح ٢ فقرة ١٨ ، ٢١ — ٢٤ واصحاح ٣ فقرة ٨ — ١٢ ، ١٦ واصحاح ٤ فقرة ١

٦ — المطلب الثانى . الزواج بالشراء : وتمضى التوراة فى سفرها الأول « سفر التكوين » فتقول : « قال لابان ليعقوب : أخبرنى ما أجرتك ؟ وكان للابان ابنتان ، اسم الكبرى ليئة ، واسم الصغرى راحيل ، وكانت عينا ليئة ضعيفتين ، وأما راحيل فكانت حسنة الصورة وحسنة المنظر . وأحب يعقوب راحيل . فقال: أخدمك سبع سنين براحيل . فقال لابان : أعطيك إياها . فخدم يعقوب براحيل سبع سنين . ثم قال يعقوب للابان : أعطنى امرأتى لأن أيامى قد كملت . وفى الصباح إذا هى ليئة(٦) فقال للابان : ماهذا الذى صنعت بى ؟ أليس براحيل خدمت عندك ؟ فلماذا خدعتنى ؟ فقال لابان : لا يفعل هكذا فى مكاننا أن تعطى الصغيرة قبل البكر . أكمل أسبوع هذه(٧) فنعطيك تلك أيضاً بالخدمة التى تخدمنى أيضا سبع سنين أخر . ففعل يعقوب هكذا فدخل على راحيل أيضا ، وأحب أيضا راحيل أكثر من ليئة فعاد وخدم عنده سبع سنين أخر (٨)» . غير أن القصة لم تتم بعد فصولا ، إذ تعود إليها التوراة فتقول على لسان ليئة وراحيل ابنتى لابان لزوجهما يعقوب وهما تشكوان أباهما : « باعنا ، وقد أكل أيضا ثمننا » .

ثم تعود التوراة مرة ثالثة فتقرر على لسان يعقوب وهو يخاصم لابان .

« خدمتك أربع عشرة سنة بابنتيك ، وست سنين بغنمك(٩) » .

٧ — المطلب الثالث . الاستيلاد هو الهدف الأول للزواج : فاذا حاولنا أن نستكشف للزواج هدفا يتجه اهتمام التشريع الاسرائيلى إليه، ويزن الزواج بميزانه،

= وواضح من النص أن :

١ — « من المرء » صوابها الاملائى من امرىء . ولكننا نلتزم بحرفية النص .

٢ — « عرف آدم امرأته » كناية تستعملها التوراة كثيرا للمعاشرة الزوجية .

(٦) لا راحيل التى تعاقد عليها .

(٧) وفقا للتقاليد هنالك كان مفروضا أن يقيم العريس مع عروسه البكر اسبوعا بعد الزفاف

(٨) سفر التكوين . اصحاح ٢٩ الفقرات ١٥ — ٣٠

(٩) سفر التكوين . الاصحاح ٣١ الفقرة ١٥ والفقرة ٤١ .

من خلال نصوص التوراة ، وجدناها تنص على وعد الله لابراهيم بقوله : « انظر إلى السماء وعدّ النجوم إن استطعت أن تعدها ، وقال له : هكذا يكون نسلك(١٠) » .

ومثل ذلك أو قريب منه ماذكرته التوراة عن معظم أنبيائها فى مختلف أسفارها(١١)

وتستمر التوراة فى حرصها على التناسل مهما كانت الوسيلة ، فتذكر عن النبى لوط ما نتردد فى نقله ، لولا حرصنا على أن ننقل الصورة الكاملة لنظرة التوراة إلى التناسل باعتباره هدف الأهداف للزواج إذ تقرّر(١٢) : « وصعد لوط من صوغر ، وسكن فى الجبل وابنتاه معه ، وقالت البكر للصغيرة : هلم نسقى أبانا خمرا ونضطجع معه فنحيى من أبينا نسلا . فسقتا أباهما خمرا فى تلك الليلة . فحبلت ابنتا لوط من أبيهما . فولدت البكر ابنا ، ودعت اسمه موآب وهو أبو الموآبيين إلى اليوم ، والصغيرة ولدت أيضا ابنا ودعت اسمه بن عمى وهو أبو بنى عمون إلى اليوم(١٣) .

٨ — ولا تدع لنا التوراة بقية من الشك فى أنها تقيم للانجاب المقام الأول فى تقديرها للزواج ، إذ نراها تقرر بعد أن مات عير بن يهوذا مانصّه(١٤) :

« فقال يهوذا لأونان: ادخل على امرأة اخيك وتزوّج بها وأقم نسلا لأخيك(١٥) »

على أن التوراة لا تلبث ان تقرر هذا كتشريع عام، إذ تذكر بعد ذلك فيما تذكر من تعاليم الإله : « إذا سكن إخوة معا ومات واحد منهم وليس له ابن ، فلا تصر امرأة

(١٠) سفر التكوين . اصحاح ١٥ فقرة ٥

(١١) سفر التكوين . الاصحاحات ، ٢١ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٣ ، ٣٨ ، ٣٩ وسفر الخروج اصحاح ١٣ ، ٣٢ وسفر التثنية . اصحاح ١٥ ، ٢٥ وسفر القضاة . اصحاح ٢١ وسفر أيوب اصحاح ٢٤ وسفر أرميا اصحاح ٢٩ وسيأتى تفصيل ذلك عند الحديث عن تعدد الزوجات .

(١٢) سفر التكوين اصحاح ١٩ والعبارات من ٣٠ — ٣٧

(١٣) محمد موسى . « الأصول والأوضاع القانونية » ج ٢ ص ٢١

ونحن اذ ننقل هذه العبارات بنصها لا نملك الا أن نقول مع الدكتور محمد موسى : « نحن نورد هذا التاريخ على دخل ومضض ، ونطالب من يجادلنا فى صحته أن يعمل على محو ما ورد بشأنه فى الكتاب المقدس لأننا مازلنا فى شك منه مريب » . المرجع والموضع أنفسهما

(١٤) ويهوذا هو ابن يعقوب . وهو أيضا احد اخوة يوسف .

(١٥) سفر التكوين اصحاح ٣٨ الفقرة ٨ وما بعدها .

الميت إلى خارج لرجل أجنبي ، أخو زوجها يدخل عليها ويتخذها لنفسه زوجة ، والبكر الذى تلده يقوم باسم أخيه الميت لئلا يمحى اسمه من اسرائيل » . « وإن لم يرض الرجل أن يتخذ امرأة أخيـــه ، تصعد امرأة أخيه إلى الباب إلى الشيوخ وتقول : قد أبى أخو زوجى أن يقيم لأخيه اسما فى اسرائيل ، لم يشأ أن يقوم لى بواجب أخى الزوج ، فيدعوه شيوخ المدينة ويتكلمون معه . فاذا أصرّ وقال لا أرضى أن أتخذها ، تتقدم امرأة أخيه إليه أمام أعين الشيوخ وتخلع نعله من رجله وتبصق فى وجه وتصرخ وتقول: هكذا يفعل بالرجل الذى لا يبنى بيت أخيه ، فيدعى اسمه فى اسرائيل ، بيت مخلوع النعل(١٦) » .

٩ — ولا نريد أن نطيل فى سرد الشواهد — وهى كثيرة — على تأكيد هذه النظرة — نظرة التوراة — إلى الزواج ، ونكتفى — أخيرا — بأن نذكر هذا التوجيه العام ، بل هذا النداء الحماسى الذى تسوقه التوراة إلى أتباعها :

« هكذا قال رب الجنود إله إسرائيل ، خذوا نساء ، ولدوا بنين وبنات ، وخذوا لبنيكم نساء ، وأعطوا بناتكم لرجال ، فيلدون بنين وبنات ، واكثروا هناك ولا تقلوا(١٧) » .

المبحث الثانى : تحليل واستنتاج

حول المطلب الأول :

١٠ — (ا) رأى الفقيه الفرنسى دَلّوز : يرى الفقيه الفرنسى (دلوز) فى هذه النصوص دليلا على ما يحظى به الزواج من اهتمام بالغ ، يصعد فى مجرى التاريخ إلى أعلاه ، حيث نشأة الخلق وبداية الحياة(١٨) .

١١ — (ب) التأسيس التشريعى لاستعلاء الرجل على المرأة : بيد أن لهذه النصوص

---

(١٦) سفر التثنية اصحاح ٢٥ الفقرات ٥ — ١٠

(١٧) سفر ارميا اصحاح ٢٩ الفقرات ٤ — ٦

(١٨) وذلك فى مستهل حديثه عن الزواج ، فى موسوعته الفقهية الكبرى :

Dailoz : jurisprudence : V. 31 (mariege) p. 142

مدلولا تشريعياً آخر ، هو أنها قد أرست حجر الأساس التشريعى لاستعلاء الرجل على المرأة ، بما طرأ عليها من تفسيرات ذهبت أحياناً إلى التطرف(١٩) ، وحمّلت النص أكثر مما يحتمل ، وقد كان لهذا كله ، أثره البعيد فى تلوين النظرة العامة إلى الزواج ، وفى أكثر من موضع ، وفى مجال (موانع الزواج) بالذات ، يقول الفقيه (دلوز) : « بينما نرى القانون الموسوى يحرم زواج الرجل بعمته أو بخالته (سفر اللاويين . الإصحاح الثامن عشر : الفقرة السادسة وما بعدها) نرى زواج العم (أوالخال) بابنة أخيه (أوأخته) مباحا . فماذا كان السبب فى هذه التفرقة ؟ يذكر لنا الأستاذ / دى باستورى بناء على ما يقوله الشرّاح : « بما أن الزوج هو رئيس العائلة ، فلن يكون من المستساغ له أنْ يُخضع لسطانه شخصاً له عليه حق الاحترام ، ولكن من الطبيعى أن يخضع لسلطانه امرأة تلتزم نحوه مقدما بهذا الشعور(٢٠) » .

١٢ – (ج) المدلول الإنسانى التعاونى: على أن هناك مدلولا آخر للنص ، جميلا رائعاً فى تقييم الزواج وتحديد أهدافه : «وقال الرب الإله ، ليس جيداً أن يكون آدم وحده. فأصنع له معيناً نظيره .. »

حول المطلب الثانى :

١٣ — أ — الزواج بالشراء : وواضح من فقرات ذلك النص — الذى أوردناه فى المطلب الثانى — أنه يضع الأساس التشريعى ويضرب المثل الأول لما عرفه تاريخ القانون من بعد ذلك باسم (الزواج بالشراء) (Coemptio) ولسوف نرى

---

(١٩) يقول الدكتور / بول دى رجلا :

ومما يؤكد احتقار المرأة ، هذا الدعاء اليهودى الذى يوجد فى كتب الصلوات اليومية الاسرائيلية : « شكرا لك يارب ان لم تخلقنى امرأة » وهذا دليل على نقص المرأة فى مواجهة سيدها . فى مواجهة زوجها . فى مواجهة الرجل الذى هى « مربوطة اليه .. »

Dr. Paul de Régla : (l' eglise et Le mariage) P. 67

(٢٠) المرجع السابق نقلا عن : دى باستورى « تاريخ الشرائع » ج ٤ ص ٢

هذا النوع من الزواج يستطيل فى مجرى التشريع العام إلى أمد بعيد(٢١) .

ويقول الباحث الفرنسى دكتور : (بول دى رجلا) تعقيباً على هذا النص وأمثاله من نصوص التوراة : « لقد كان المجتمع الإسرائيلى فى سائر العصور ، يجعل من المرأة سلعة ، بضاعة ، يمتلكها هذا الذى يدفع الثمن(٢٢)» أما الباحث الانجليزى : (إدوارد وستر مارك) — الذى يقول عنه الأستاذ : عباس العقاد بحق « إنه العالم الحجة فى شئون الزواج على اختلاف النظم الإنسانية(٢٣)» فيؤكد أن هذا النص الذى أوردناه دليل صريح على وجود الزواج بالشراء فى التشريع الإسرائيلى(٢٤) .

١٤ — ب — المقياس المادى فى اختيار الزوجة : على أن لهذا النص ذاته مدلولا خطيراً آخر ، إذ أنه يضع لاختيار الزوجة مقياساً مادياً معيناً هو الجمال فحسب : «وكانت عينا ليئة ضعيفتين ، وأما راحيل فكانت حسنة الصورة وحسنة المنظر(٢٥)»

وكان اهتمام يعقوب النبى بذلك المقياس هو الذى دفعه لمخالفة العرف الذى حاول خاله وحموه (لابان) أن يلزمه به ، بل كان هذا الاهتمام هو الذى دفعه إلى مغاضبة خاله وحميه (لابان) لأنه خدعه وزفّ إليه ليئة) وهو لا يرضى براحيل بديلا .

ولسوف نرى : أن هذا المقياس المادى فى اختيار الزوجة قد أعرضت عنه — بل نفرت من الاعتماد عليه فى اختيار الزوجة — تشريعات سماوية أخرى(٢٦) . .

= والنص الخاص بتحريم العمة والخالة ، ورد فى سفر اللاويين اصحاح ١٨ الفقرات: «(١٢) عورة اخت ابيك لاتكشف . انها قريبة ابيك (١٣) عورة اخت امك لاتكشف . انها قريبة امك » . انتهى . نقلا عن النص العربى للتوراة .

(٢١) وقد ظهر الزواج بالشراء فى القانون الرومانى كما ظهرت آثاره فى المجتمع العربى الجاهلى . اذ يتحدث المؤرخون ان الولد حين يرث اباه ، كانت زوجة الأب تدخل فى جملة التركة ، وان من حق الولد حينئذ ان يبيع هذه الأرمل اذا شاء .

(22) Dr. Paul de Régla. «l'eglise et le mariage» P. 47

(٢٣) عباس محمود العقاد (الاسلام فى القرن العشرين) ص ١٦ .

(24) E. Westrmarck: (Histoire du mariage.) V.2, P. 114

(٢٥) سفر التكوين اصحاح ٢٩ الفقرة ١٧

(٢٦) انظر فيما يلى مقياس اختيار الزوجة فى المسيحية وفى الاسلام .

١٥ - (أ) الاستيلاد هو الهدف الأول للزواج : ولسنا نحن الذين نستنتج ذلك من صراحة النصوص ، وإنما التوراة نفسها هي التي تقرر ذلك في مواضع تكثر عن الحصر فلقد «كلم الرب موسى قائلا : «قدّس لي كل بكر ، كل فاتح رحم»(٢٧) وكذلك جعلت التوراة للابن البكر أكبر الامتيازات على سائر إخوته :

«إذا كان لرجل امرأتان : أحدهما محبوبة والأخرى مكروهة ، فولدتا له بنين ، المحبوبة والمكروهة ، فإن كان الابن البكر للمكروهة يعطيه نصيب اثنين من كل ما يوجد عنده لأنه هو أول قدرته له حق البكورية(٢٨) »

كذلك، لسنا وحدنا الذين نسجل هذه الملاحظة البارزة في نصوص التوراة، وإنما يجلها من قبلنا سائر الباحثين في هذا المجال، فالفقيه الفرنسي (دلّوز) يقول في موسوعته الفقهية الكبرى: «في العصور الأولى للعالم كانت مضاعفة النسل هي الحاجة الأولى للمجتمعات الوليدة ، ويمكن القول إن هذا هو توجيه الخالق وكلمته المقررة في التوراة ..»(٢٩)

١٦ — (ب) صدى هذه النظرة في الفقه الإسرائيلي الحديث : يسجل الدكتور / (وستر مارك) أنه : «وفقاً لشولحان أروخ . فإن القانون الإسرائيلي يعتبر من يمتنع عن الزواج مرتكباً لسفك الدم ، والانتقاص من صورة الله ، وإرغام الحضرة الإلاهية على الابتعاد عن إسرائيل . وهذا هو السبب في أن الأعزب الذي تجاوز سن الواحد والعشرين يمكن إجباره عن طريق المحكمة على الزواج إجباراً»(٣٠)

«أما (رسول الزواج) صاحب كتاب (أحاديث الزواج) فينقل لنا النص العربي لهذه المادة رقم ٣٩٣ من القانون العبري ونصها : «الزواج بنيّة التناسل ودوام حفظ النوع الانساني واجب على كل يهودي ، ومن تأخر عن أداء هذا الفرض

(٢٧) سفر الخروج . اصحاح ١٣ الفقرة ٢

(٢٨) سفر التثنية . اصحاح ٢١ الفقرات ١٥ — ١٧

(29) Dalloz: «jurisprudence» V. 31, P. 141

(30) E. Westermarck. «Histoire du mariage» V. 2, P. 117

وعاش أعزب كان سبباً فى غضب الله على إسرائيل »(٣١) بينما يكتفى الدكتور / (بول دى رجلا) بالإشارة إلى هذه المادة نقلا عن/فرناند نيكولاى (٣٢) .

وأخيراً فإن أحدث التقنينات الإسرائيلية التى بين أيدينا نراها جميعاً تنص على أن « الزواج فرض على كل إسرائيلى وتجعل عقم المرأة سببا لطلاقها(٣٣) .

١٧ — (ج) ظهور نزعة متطرفة نحو الرهبنة : وبعد : فما ينبغى لنا أن نضرب الذكر صفحا عن نزعة عكسية شاذة قد برزت فى بعض الظروف التى مرت بالمجتمع الإسرائيلى . وتلك هى نزعة طائفة من الإسرائيليين . جنحت إلى الرهبنة واعتزلت حياة المدن ولاذت بالجبال . ثم زعمت فيما زعمت : أن اللذة رجس . وأن الصبر والانتصار على عواطفنا فضيلة . ونادت بالاضراب عن الزواج .

ويقول (وستر مارك) :

« لئن كانت هذه النظرية لم تؤثر أى تأثير على اليهودية . لكنها بدون شك قد أثرت على المسيحية فيما بعد(٣٤) .

(٣١) رسول الزواج (احاديث الزواج) ص ٨

(32) Dr. Paul de Régla : «l' eglise et Le mariage » . P. 47

(٣٣) مسعود حاى بن شمعون : « الأحكام الشرعية » ص ٨

وكذلك : مراد فرج : (الأحكام الشرعيـــة فى الأحوال الشخصية للاسرائيليين) ص ٣ ، ٥

(34) A) Westermarck. «Histoire du marige» V. 2, P 143.

B.) larousse : Voir: Esséniens et macchabées

C) Paul de Régla · «l' eglise et Le mariage» PP. 24-47.

وكذلك دكتور عبد العزيز برهام ـ مقدمة كتابه : مدارج القراءة فى اللغـة العبرية ص ٣

وعن القابيين أو المكابيين حديث مفصل عند الأب لويس برسوم الفرنسيسكانى (التاريخ المقدس) ص ٢٩٦ وما بعدها .

الفصل الثانى

النظرة العامة للزواج فى التشريع المسيحى

تحديد نطاق البحث :

١ ـ يمكننا تقسيم النصوص التى تهيمن على التشريع المسيحى عامة . بالنظر إلى المصدر الذى تنتسب إليه . فإن هذه النصوص تنقسم فيما بينها إلى المجموعات التالية :

أولا : نصوص تنتسب إلى السيد المسيح عليه السلام . ثانياً : نصوص تنتسب إلى الحواريين . ثالثاً : نصوص تنتسب إلى النتاج الفقهى فيما بعد المصدرين الأولين إلى العصر الحديث . (١)

---

(١) أما المجموعة الأولى : وهى النصوص التى تنتسب الى السيد المسيح عليه السلام :

فهذه النصوص ـ كما سنرى ـ صريحة الانتساب اليه ، فى وصاياه ومواعظه التى أوردتها الأناجيل برواياتها المختلفة .

وجدير بالذكر ، اننا نلتزم بنطاق بحثنا التشريعى فيما يؤمن به اتباع هذا التشريع فحسب، ولذلك فنحن نقتصر على البحث فى الأناجيل التى يعترف بها المسيحيون عامة وهى المضمومة فى (العهد الجديد) دون أن نتطرق الى البحث فى مصادر أخرى كانجيل برنابا مثلا .

المجموعة الثانية : النصوص التى تنتسب الى الحواريين :

ولسوف نرى ، أن هناك من هؤلاء الحواريين من تطوعوا بابداء آرائهم فى موضوع الزواج بالذات ، مع التقرير الصريح أحيانا بأن هذه الآراء انما يصدرونها عن انفسهم . كما سنرى فى رسائل بولس مثلا .

بيد أن هذه النصوص ، واردة فى صميم الاناجيل ايضا . وفى صلب التشريع المسيحى كذلك . وكما وردت هذه النصوص فى صميم الأناجيل الأربعة فقد وردت كذلك فى الرسائل المعترف بها ايضا لدى عامة المسيحيين .

وهاتان المجموعتان وما حوتهما من الأناجيل والرسائل مضمومتان بين دفتى (العهد الجديد) الجزء الخاص بالمسيحية تمييزا له عن (العهد القديم) الموروث عن الاسرائيليين .

المجموعة الثالثة : النتاج الفقهى المسيحى الى العصر الحاضر :

فى مقدمة هذا النتاج الفقهى ، قرارات الكنيسة فى عهودها المختلفة وخاصة هذه القرارات الكنسية التى صدرت عن (مجامع) أو مؤتمرات عالمية عامة ، وهى ماتسمى فى الفقه المسيحى بـ (المجامع المسكونية) .

=

٢ — قيمة هذه المصادر فى الميزان التشريعى المسيحى :

وقبل أن نتناول هذه المصادر جميعا بما أوردته من النصوص ، ينبغى أن نتذكر أولا تلك الملاحظات الهامة التالية : —

الملاحظة الأولى : أن النصوص التى تنتسب إلى السيد المسيح عليه السلام ، وإن كانت — منطقيا — تحتل المقام الأول فى مجال التشريع المسيحى ، إلا أن بعض الباحثين المسيحيين الإنجليز يقولون : «إنه لعار علينا أن لا تكون تعاليم السيد المسيح إلا قليلا من كثير مما يؤلف ومما نسميه بالمسيحية » (٢) .

الملاحظة الثانية : أن النصوص التى تنتسب إلى الحواريين (المصدر الثانى) ترقى إلى مستوى التشريع الإلزامى فى نظر عامة المسيحيين ، وأن تعاليم وأقوال القديس بولس بالذات ، تحتل أوسع نطاق فى المجال التشريعى عامة ، كما سنرى ذلك بوضوح فيما يلى .

= يضاف الى ذلك : ماصدر من قرارات عن مجامع اعتبرتها بعض الكنائس — ولم تعتبرها كنائس أخرى — مجامع مسكونية تلتزم بها على هذا الاعتبار .

هذا ، فضلا عما استقلت به بعض الكنائس القيادية للطوائف المختلفة باصداره من قرارات يلتزم بها أبناء هذه الطائفة .

وأخيرا ، هذا النتاج الفقهى الفردى لأئمة الفقهاء المسيحيين ، وما توالى بعد ذلك من كتابات المتفقهين والشراح ، على اختلاف الزمان والمكان الى عصرنا الحاضر .. أنظر :

(ا) العهد الجديد . اعمال الرسل . الاصحاح الرابع . فقرة ٢٦ ، ٢٧

(ب) العهد الجديد . اعمال الرسل . الاصحاح التاسع . فقرة ٢٦ ، ٢٧

(جـ) العهد الجديد . اعمال الرسل . الاصحاح الحادى عشر . فقرة ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ .

(د) العهد الجديد . أعمال الرسل . الاصحاح الثالث عشر . فقرة ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥

(هـ) العهد الجديد . أعمال الرسل . الاصحاح الخامس عشر . فقرة ٦ ، ٣٥ الى ٣٩ .

(و) رسالة بولس الى أهل كولوسى . الاصحاح الرابع فقرة ١٠

وانظر كذلك :

(ز) محمد أبو زهرة (محاضرات فى النصرانية) ص ٤٤ ، ٥٧ الى ٥٩

(ح) دكتور خليل سعادة . مقدمة ترجمته لانجيل برنابا الى اللغة العربية .

(ط) محمد رشيد رضا . مقدمة نشره لانجيل برنابا الى اللغة العربية .

(٢) ماخلفته اليونان — بقلم طائفة من العلماء الانجليز والاساتذة فى جامعة (اكسفورد) ص٣٥

الملاحظة الثالثة : أن النصوص الواردة فى المصدر الثالث — وهو القرارات الكنسية — تختلف فيما بينها اختلافا كبيرا فى نظر الفقه المسيحى المعاصر ، باختلاف نظرته إلى مصادر هذه النصوص وما تتمتع به — أولا تتمتع — من قوة إلزامية، وبالتالى، فيما تتمتع بهقراراتها من حجية فى مجال العقيدة والتشريع على السواء.

الملاحظة الرابعة : أن بعض كتابات الفقهاء قد ارتقت إلى مستوى المرجع التشريعى لدى بعض الطوائف ، وعليه الفتوى .

والآن . فلنتقدم إلى دراسة هذه المصادر فى ترتيبها التاريخى على التوالى . .

المبحث الأول : نظرة السيد المسيح نفسه إلى الزواج

وينقسم هذا المبحث إلى المطلبين التاليين :

المطلب الأول . استعراض النصوص

٣ — إن حديث السيد المسيح عن الزواج ، قد سبقته أحاديث لانرى بدّاً من ذكرها للتمهيد إلى فهم حديثه عن الزواج بالذات . وتلك الاحاديث التمهيدية هى التى صرّح بها عليه السلام فى قوله :

« قد سمعتم أنه قيل للقدماء لاتزن . وأما أنا فأقول لكم : إن كل من ينظر إلى امرأة ليشتهيها فقد زنى بها فى قلبه ، فان كانت عينك اليمنى تعثرك ، فاقلعها وألقها عنك لأنه خير لك أن يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم . . »

« وقيل : من طلق امرأته فليعطها كتاب طلاق . وأما أنا فأقول لكم : إن من طلّق امرأته إلا لعلة الزنى يجعلها تزنى ، ومن يتزوج مطلقة . فانه يزنى(٣) » .

ثم يقول فى موضع آخر :

« أما قرأتم أن الذى خلق من البدء خلقهما ذكرا وأنثى . وقال : من أجل هذا يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكون الاثنان جسداً واحداً . إذاً . ليسا بعد اثنين بل جسد واحد . فالذى جمعه الله لا يفرقه إنسان .

(٣) متى اصحاح ٥ ف ٢٧ الى ٣١

قالوا له : فلماذا أوصى موسى أن يعطى كتاب طلاق فتطلّق ؟ .

قال لهم : إن موسى من أجل قساوة قلوبكم أذن لكم أن تطلقوا نسائكم . ولكن من البدء لم يكن هكذا . وأقول لكم : إن من طلق امرأته إلا بسبب الزنى وتزوج بأخرى يزنى والذى يتزوج بمطلقة يزنى(٤) .

٤ — وهنا . وبعد إيراد هذه النصوص التمهيدية . نصل إلى النص الذى يحدد نظرة السيد المسيح إلى الزواج . إذ يستطرد فى الحديث هكذا (عقب النص السابق مباشرة) : « قال له تلاميذه : إن كان هكذا أمر الرجل مع المرأة فلا يوافق أن يتزوج . فقال لهم : ليس الجميع يقبلون هذا الكلام . بل الذين أعطى لهم . لأنه يوجد خصيان ولدوا هكذا من بطون أمهاتهم . ويوجد خصيان خصاهم الناس . ويوجد خصيان خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السموات ، من استطاع ان يقبل فليقبل(٥) ». « وإذا واحد تقدّم وقال له: أيها المعلم الصالح: أىّ صلاح أعمل لتكون لى الحياة الأبدية؟(٦) » . «قال له يسوع: إن أردت أن تكون كاملا فاذهب وبع أملاكك وأعط الفقراء فيكون لك كنز فى السماء وتعال اتبعنى(٧) » . « وكل من ترك بيوتا أو إخوة أو أخوات أو أبا أو أما أو امرأة أو أولادا أو حقولا من أجل اسمى يأخذه مئة ضعف ويرث الحيوة الأبدية(٨). وقد تكرر هذا النص بلفظه تقريبا فى انجيل آخر(٩) » .

٥ — وهناك نص آخر ورد فى انجيل متى أيضا. على النحو التالى: «فى ذلك اليوم

---

(٤) متى اصحاح ١٩ ف ٤ — ٨

(٥) متى اصحاح ١٩ ف ٨ الى ١٢

(٦) متى اصحاح ١٩ فقرة ١٦

(٧) المرجع السابق . فقرة ٢١ — ٢٢

(٨) المرجع السابق . فقرة ٢٩

(٩) انجيل لوقا . اصحاح ١٨ فقرة ٢٨ — ٣٠

جاء اليه صدوقيون(١٠) الذين يقولون ليس قيامة. فسألوه قائلين : يا معلم، قال موسى إن مات أحد وليس له أولاد يتزوج أخوه بامرأته ويقيم نسلا لأخيه . فكان عندنا سبعة أخوة وتزوج الأول ومات . وإذ لم يكن له نسل ترك امرأته لأخيه وكذلك الثانى والثالث إلى السبعة ، وآخر الكل ماتت المرأة أيضا : ففى القيامة لِمَنْ من السبعة تكون زوجة ؟ فانها كانت للجميع ، فأجاب يسوع وقال لهم : تضلون إذ لاتعرفون الكتب ولا قوة الله لأنهم فى القيامة لا يزوجون ولا يتزوجون بل يكونون كملائكة الله فى السماء(١١) . ثم نرى هذا النص يتكرر بلفظه تقريبا ولكن فى انجيلين آخرين(١٢).

هذه هى مجموعة النصوص التى وردت فى الأناجيل منسوبة إلى السيد المسيح عليه السلام والتى تشترك فى تحديد النظرة العامة للسيد المسيح إلى الزواج .

والآن : فلنتقدم لتحليل هـــذه النصوص للكشف عن نظرة السيد المسيح عليه السلام إلى الزواج .

---

(١٠) طائفة من اليهود ، أنكرت الآخرة وخلود النفس ، وان كانت تعترف بالأسفار الخمســة لموسى وهى الاسفار المعروفة بالتوراة (راجع ما أسلفناه عن التوراة فى تقديم الفصل الأول) ولكنهم ينكرون ويرفضون كل ماعدا هذه الاسفار الخمسة . كما كانوا يدينون بمذهب(ابيقور) ورغم أنهم كانوا حزب الأقلية الا أنهم كانوا يتمتعون بنفوذ سياسى خطير ، كما كان منهم اعضاء هيئة المستشارين والشراح القانونيين المشكلة منذ العصر الذى كان اليهود فيه خاضعين للحكم اليونانى وكانت هذه الهيئة تعرف باسم (السنهدريم)

راجع : الأب لويس برسوم الفرنسيسكانى (حياة يسوع المسيح) ج ٢ ص ٩٠ وكذلك حبيب سعيد (عشروون قرنا) ص ١٥ فى المقدمة .

(١١) متى ، اصحاح ٢٢ فقرة ٢٣ — ٣٠

(١٢) مرقس ، اصحاح ١٢ فقرة ١٨ — ٢٥ ، وكذلك لوقا ، اصحاح ٢٠ فقرة ٢٧ — ٣٤ . ثم راجع تفصيل ذلك بالنسبة لسائر الحواريين عند (حبيب سعيد) اذ يقرر مانصه :

« ومن دواعى الأسف أن تسربت الروح الفريسية (اليهودية) الى الكنيسة ذاتها وذلك لان كثيرا من الفريسيين الذين اعتنقوا المسيحية لم يصهروا من ماضيهم كما صهر بولس الرسول=

المطلب الثانى : تحليل واستنتاج

من خلال هذه النصوص يتبين لنا بوضوح وجلاء تلك الحقائق التالية :

٦ — الحقيقة الأولى : أن السيد المسيح يتجه إلى التشدد الصارم فى شأن العفاف والتطهر عن كل علاقة جنسيه منحرفة وعن كل ذريعة أو سبيل ينزلق إليها .

٧ — الحقيقة الثانية : مخالفة السيد المسيح لبعض التعاليم الإسرائيلية :

لكن السيد المسيح فى حماسه القوى لاتجاهه هذا المتشدد نحو العفاف والطهر ، لايتردد فى التصريح بأنه يجتاز ما وضعه التشريع الإسرائيلى . فهو لايكتفى بتحريم الزنى وإنما يسحب هذه الخطيئة على مجرد النظر بشهوة ، وهو يدعو مرتكب تلك الخطيئة إلى تكفير رهيب وإن كنا لا ننكر أن هذا التكفير قد يكون غير مطلوب بذاته حقاً ، وإنما هو أسلوب الترهيب الوعظى لا أكثر . .

والواقع : أن هذا التشدد العنيف لايعوزه التبرير التاريخى ، إذ أنه ليس إلا رد فعل مضاداً للفساد الذى غرق فيه المجتمع اليهودى قبيل ظهور الديانة المسيحية.

٨ — الحقيقة الثالثة : العزوبة موهبة خاصة والنزوع اليها اختيارى بحت :

فاذا ما تقدمنا لدراسة النص الثانى وهو النص الذى نعتبره نصا موضوعياً فى تحديد نظرة السيد المسيح إلى الزواج . وجدناه يكشف صراحة عن رأيه فى تفضيل العزوبة على الزواج . لكنه رغم ذلك ، لايملك إلا أن يترك الأمر دعوة تخييرية إلى المثالية الاختيارية ، مجردة من كل إلزام أو ضغط .

بل نلاحظ أكثر من ذلك : أنه يقرر أن هذه العزوبة ليست فى مقدور كل الناس . فالدعوة إليها بالتالى ليست دعوة عامة شاملة ، إذ أن القدرة على احتمال العزوبة إنما هى موهبة خاصة لطائفة خاصة وليست عامة للناس جميعا .

— وظهرت داخل الكنيسة النزعة الفريسية أو المسيحية اليهودية وكان هدف هذه النزعة هو تهود المسيحية على أن هذه المسيحية اليهودية الضيقة تناقض تعاليم المسيح التى دعا اليهـــا كل الناس ، بل تتناقض أيضا مع المسيحية البدائية ذاتها » (عشرون قرانا) ص ٣ وما بعدها وانظر كذلك : — محمد جميل بيهم . (المرأة فى التاريخ والشرائع) ص ٥٢ نقلا عن I. Draper

٩ — الحقيقة الرابعة : الدعوة إلى الزهد العام لا تقتصر على التزهيد فى الزواج ولا تختص به : وواضح لاجدال فيه : أن دعوة السيد المسيح عليه السلام هى إلى الزهد العام فى متاع الدنيا عامة ، وأن هذا الزهد العام لا يمكن أن يزيد على أن يكون « أمراً مثالياً » يدعو إليه السيد المسيح دعوة خاصة غير شاملة ، من ناحية ، وغير ملزمة على الاطلاق من ناحية أخرى .. (١٣)

١٠ — الحقيقة الخامسة : حياة أهل السماء ليست قدوة إلزامية لأهل الأرض:

وواضح أن النص الذى يخبر عن أهل السماء بأنهم لايزوجون ولايتزوجون ، لايصلح أن يكون دليلا على أن السيد المسيح عليه السلام يدعو جميع أهل الدنيا للزهد فى الزواج اقتداء بأهل السماء . .(١٤)

ذلك أن الإخبار عن حال الناس يوم القيامة ، لايصلح بحال أن يكون تشريعا لأحوال الناس فى الدنيا. فالناس فى دنياهم يبيعون ويشترون ويزرعون ويصنعون..الخ فهل يمتنعون عن كل ذلك لأنهم لن يفعلوه فى الدار الآخرة ؟ ؟ ولا أدلّ على ذلك من نص الرواية التى ذكرها انجيل لوقا : «لايزوجون ولايتزوجون. إذ لايستطيعون أن يموتوا أيضاً . . »(١٥)

١١ — الحقيقة السادسة : إجماع الأناجيل على أن الزواج مشروع مباح :

ذلك ماتجمع عليه سائر النصوص التى تعرضت للزواج من قريب أو من بعيد . ونريد بها تلك النصوص المنسوبة للسيد المسيح نفسه . حتى النصوص التى تدعو إلى الزهد فى الزواج صراحة ، وهى النصوص التى انفرد بها انجيل متى وحده ، لم تهاجم الزواج ولم تحمل عليه بل إن هذه النصوص — على العكس — تتظاهر كلها على تأييد رابطة الزواج وتوثيق عراه . . وليس أبلغ فى الدلالة على هذا المعنى الآخر من تلك النصوص التى تحرّم الطلاق لأن الزواج رباط جمعه الله فلا يفرّقه إنسان(١٦).

(١٣) انجيل متى . اصحاح ١٩ فقرة ٢٩ وكذلك : انجيل مرقس اصحاح ١٠ فقرة ٢٩ ، ٣٠ وكذلك : انجيل لوقا . اصحاح ١٨ فقرة ٢٩

(14) E. Westermarck : «Histoire du mariage» V.2,P.144.

(١٥) لوقا . اصحاح ٢٠ فقرة ٣٥ — ٣٦

(١٦) متى . اصحاح ١٩ فقرة .

١٢ — التطور بالزواج إلى التقديس : ولئن كان هذا النص الخاص بتوثيق عرى الزواج ورفض الطلاق ، قد تطور من بعد إلى أن أصبح أساساً للقول بقدسية الزواج وأنه يرتقى إلى درجة الأسرار الإلهيــة Sacrements حتى أصــبح من الأسرار الكنسية السبعة(١٧) . لكن هذا النص نفسه ، شاهد قوى صريح على مشروعية الزواج وأنه حلال مباح لا اعتراض عليه ولا حرج فيه .

بيد أن إسباغ صفة القدسية على الزواج ، والاستشهاد بهذا النص بالذات على تلك القدسية ؛ أمر لا نستطيع أن نهمل الوقوف عنده ، عسى أن تتبين مدى دلالته من هذه الناحية، خصوصاوأن الفقه الكنسى قد ارتكز على هذا التفسير ارتكازا شديداً..

١٣ — والواقع : أن المصدر نفسه الذى أمدّنا بذلك النص المنسوب إلى السيد المسيح عليه السلام — وهو إنجيل متى — هذا المصدر نفسه ، قد تبرّع بإمدادنا بنصوص أخرى مشابهة تماما لذلك النصّ ، ومساوية له فى اللفظ الذى ورد به، وفى المجال الذى ورد فيه ، وهو مجال الترابط بإطلاق ، فقد جاء فى إنجيل متى نفسه . وفى الإصحاح الثامن عشر منه مانصّه (ونحن نورده فى وسط النصوص التى قبله وتلك التى بعده حتى يتألق معنى النص واضحاً وسط النصوص الملابسة له لتمام التحديد والإيضاح) :

ف ١٥ : « وإن أخطأ إليك أخوك فاذهب وعاتبه بينك وبينه وحدكما . إن سمع منك فقد ربحت أخاك » . ف ١٦ : « وإن لم يسمع فخذ معك أيضاً واحداً أو اثنين لكى تقوم كل كلمة على فم شاهدين أو ثلاثة » . ف ١٧ : « وإن لم يسمع منهم فقل للكنيسة ؛ وإن لم يسمع من الكنيسة فليكن عندك كالوثنى والعشار » ف ١٨ : « الحق أقول لكم ، كل ما تربطونه على الأرض يكون مربوطاً فى السماء . وكل ما تحلّونه على الأرض يكون محلولا فى السماء » . ف ١٩ : « وأقول لكم أيضاً : إن اتفق اثنان منكم على الأرض فى أى شىء يطلبانه فإنه يكون لهما من قِبَلَ أبى الذى فى السموات » . ف ٢٠ : « لأنه حيثما اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمى فهناك أكون فى وسطهم »

---

(١٧) أ — حلمى بطرس (الاحوال الشخصية) ص ٩٦ ، ٩٧ وكذلك :

ب — ثروت الأسيوطى « نظام الأسرة » ص ٤٨

جـ — F. galtier «Le mariage» . P.17

وإذن : فمعنى القدسية هنا واضح فى صراحة وجلاء : وهو أنها قدسية يسبغها الله على كل اتفاق — أىّ اتفاق — بين الناس ، وهو معنى معروف وموجود لدى الأديان الأخرى وإن اختلفت فى التعبير عنه ، فإن المعنى واحد . وهو أن الله (شاهد) أو (وكيل) أو (رقيب) على تنفيذ هذا الاتفاق(١٨) . .

١٤ — ذلك هو مجمل القول فيما استظهرناه من النصوص المنسوبة إلى السيد المسيح عليه السلام حول تحديد نظرته العامة للزواج ، تلك النصوص المروية عنه فى سائر الأناجيل وخاصة تلك الأناجيل التى اتفق المسيحيون على الاعتداد بها والتى يقوم عليها الفقه المسيحى بعامة .

ولكن . . ما مصير هذه النظرة العامة للسيد المسيح إلى الزواج فيما تتابع بعد أقواله هذه على مر الزمن ؟ ذلك هو ما نتعرض له فى المبحث التالى . .

المبحث الثانى : تطور النظرة العامة للزواج على أيدى تلاميذ السيد المسيح

وينقسم هذا المبحث إلى المطلبين التاليين :

المطلب الأول : تطور النظرة العامة للزواج عند التلميذ بطرس .

١٥ — النص الأول : واصل التلميذ بطرس دعوة أستاذه إلى الزهد العام فى متاع الدنيا عامة فجاء فى رسالته الأولى ما نصه : «أيها الأحباء . أطلب إليكم كغرباء ونزلاء أن تمتنعوا عن الشهوات الجسدية التى تحارب النفس(١٩) » .

١٦ — النص الثانى : ثم يؤكد هذا مرة أخرى فيقول : «من تألم فى الجسد كفّ عن الخطيئة ، لكى لا يعيش أيضاً الزمان الباقى فى الجسد لشهوات الناس بل لإرادة

---

(١٨) انظر ما يماثل ذلك فى القرآن مثلا : —

(أ) سورة يونس آية ٦١ (ب) سورة المجادلة آية ٧ (جـ) سورة المائدة اية ١١٧ والأسلوب هنا خطاب على لسان المسيح عليه السلام الى ربه اذ يقول الله : «فلما توفيتنى كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل شىء شهيد » ، (د) سورة الانعام آية ١٩ (هـ) سورة فصلت آية ٥٣ (و) سورة الأحزاب آية ٥٥

(١٩) رسالة بطرس الاولى . الاصحاح ٢ فقرة ١١

الله » . « لأن زمان الحيوة الذى مضى يكفينا لنكون قد عملنا إرادة الأمم سالكين فى الدعارة والشهوات وإدمان الخمر والبطر والمنادمات وعبادة الأصنام المحرمة » « الأمر الذى فيه يستغربون أنكم لستم تركضون معهم إلى فيض هذه الخلاعة وعنها مجدّفين(٢٠) » .

١٧ — النص الثالث : ثم يقول بطرس : « كذلكن أيتها النساء كن خاضعات لرجالكن حتى وإن كان البعض لا يطيعون الكلمة» . « فإنه هكذا كانت قديماً النساء القديسات ، خاضعات لرجالهن . كما كانت سارة تطيع إبراهيم داعية إياه سيدها(٢١)»

١٨ — النص الرابع : ثم يوجّه النداء للرجال بعد ذلك قائلا : « كذلكم أيها الرجال كونوا ساكنين بحسب الفطنة مع الإناء النسائى كالأضعف . معطين إياهن كرامة كالوارثات أيضاً معكم نعمة الحيوة لكى لا تعاق صلواتكم » « والنهاية كونوا جميعاً متحدى الرأى بحسٍّ واحد ذوى محبة أخوية مشفقين لطفاء(٢٢) » .

---

(٢٠) رسالة بطرس الاولى . الاصحاح ٤ فقرة ١ — ٤

٢١ رسالة بطرس الاولى الاصحاح ٣ فقرة ١ ، ٥ ، ٦ وسارة هى زوجة ابراهيم الخليل عليه السلام كما ذكرت التوراة . (سفر التكوين اصحاح ١٧ ف ١٥)

(٢٢) رسالة بطرس الاولى الاصحاح ٣ فقرة ٧ ، ٨ .

وبعد : فلعل مر الحق ان نقول : ان هذه العبارات التى وردت الينا عن التلميذ بطرس . هى أكثر التصاقا بالعبارات التى وردت عن استاذه السيد المسيح عليه السلام ، وأكثر انسجاما معها والتزاما بها .

لا جرم . أن كان بطرس هذا — كما يبدو من نصوص الاناجيل المختلفة — هو أحب تلاميذ السيد المسيح اليه وآثرهم عنده ، ألم تر الى قول السيد المسيح فى انجيل متى مثلا .

« وانا أقول أيضا : انت بطرس ، وعلى هذه الصخرة ابنى كنيستى ، وابواب الجحيم لن تقوى عليها ، وأعطيك مفاتيح ملكوت السموات » .

أنظر متى اصحاح ١٦ ف ١٨

والواقع أن كلمة بطرس تعريب لفظى — لا ترجمة بالمعنى — للفظ Petrus وهو من اصل لاتينى ومعادله Pierre الذى هو بدوره مترجم عن لفظ « كيفا » الارامى او عن لفظ « الصفاة » السريانى وكلها الفاظ بمعنى الصخرة . ذلك أن السيد المسيح لم ينطق العربية ولا اللاتينية .

انظر — حلمى بطرس (أحكام الاحوال الشخصية) ص ٨٠

وكذلك لويس برسوم الفرنسيكانى . حياة يسوع ج ١ ص ٥٦ ، ٢٢٦

وكذلك : nouveau larousse. T .8, P. 881 (art: Pierre)

المطلب الثانى : تطور النظرة العامة للزواج لدى التلميذ بولس :

١٩ — نصوص متناقضة :

الحق أن التلميذ بولس . يدفعنا إلى شىء كثير من الحيرة بين اتجاهين متضادين فى أقواله عامة. فبينما يقول فى (الرسالة إلى العبرانيين) وهى الرسالة المنسوبة إليه(٢٣):

النص الأول : « ليكن الزواج مكرّما عند كل واحد والمضجع غير نجس ، وأما العاهرون والزناة فسيدينهم الله » . نراه بعد ذلك يتجه عكس هذا الاتجاه فى جمهرة كثيرة من أقواله المنشورة ولكن فى رسائله الأخرى(٢٤) .

٢٠ — النص الثانى : فهو يستهل الاصحاح السابع فى رسالته الأولى إلى أهل (كورنثوس) قائلا : ف ١ — « وأما من جهة الأمور التى كتبتم لى عنها ، فحسن للرجل أن لا يمس امرأة » ف ٢ — « ولكن بسبب الزنى . ليكن لكل واحد امرأته وليكن لكل واحدة رجلها » ف ٣ — « ليوف الرجل المرأة حقها الواجب ، وكذلك المرأة أيضا الرجل » ف ٤ — « ليس للمرأة تسلّط على جسدها بل للرجل . وكذلك الرجل أيضا ليس له

---

(٢٣) اصحاح ١٣ ف ٤ .

(٢٤) فاذا علمنا بعد ذلك ، ان هذه الرسالة بالذات قد جاءت وحدها دون سائر رسائل بولس بعنوان :

(الرسالة الى العبرانيين) دون التصريح بنسبتها الى بولس — مع أن سائر الرسائل الاخرى ورد التصريح دائما بنسبتها اليه .

(راجع رسائل بولس كلها فى العهد الجديد)

ثم اذا علمنا بعد ذلك أن هذه الرسالة بالذات يحوطها الغموض فى منشأ كتابتها . حتى ان الكنيسة لم تعترف بهذه الرسالة الا مؤخرا فى مجمع (لوديسيا) سنة ٣٦٤ م وبعد أن رفضت الاعتراف بها فى المجامع السابقة كمجمع (نيقية) المسكونى (العالمى) الذى انعقد قبل ذلك سنة ٣٢٥ م

ورغم أن كتب الفقه المسيحى المعاصر مجمعة على نسبتها اليه فان الاب لويس برسوم الفرنسيسكانى فى حديثه عن رسائل بولس الاربع عشرة يقول مانصه : «الرسالة الى العبرانيين: كتبت من مكان مجهول بايطاليا . وبما كان ميناء بوطيولى سنة ٦٤ م » راجع : لويس برسوم الفرنسيسكانى « بولس الرسول » ص ١٦٧ ، ١٦٨ وكذلك راجع محمد أبو زهرة . «محاضرات فى النصرانية » ص ٨٩ وكذلك : حبيب سعيد « عشرون قرنا فى موكب التاريخ » ص ٤٥

اذا علمنا كل ذلك . فان علينا أن ندرك مدى الخلاف الذى سنراه واضحا بين هذا النص الذى اوردناه من تلك الرسالة المنسوبة الى بولس وبين سائر اقواله فى رسائله الاخرى ..

تسلط على جسده بل للمرأة» ف ٥ — «لا يسلب أحدكم الآخر إلا أن يكون على موافقة إلى حين .. لكى تتفرغوا للصوم والصلاة ثم تجتمعوا أيضا معاً لكى لا يجرّبكم الشيطان لسبب عدم نزاهتكم» ف ٦ — «ولكن أقول هذا على سبيل الإذن لا على سبيل الأمر» ف ٧ — «لأنى أريد أن يكون جميع الناس كما أنا. لكن كل واحد له موهبته الخاصة من الله . الواحد هكذا والآخر هكذا» ف ٩ — «ولكن أقول لغير المتزوجين وللأرامل إنه حسن لهم إذا لبثوا كما أنا» ف ٩ — ولكن إن لم يضبطوا أنفسهم فليتزوجوا لأن التزوّج أصلح من التحرّق» .

٢١ — النص الثالث : ثم يقول بولس — وفى سياق النص نفسه — : ف ١٠ — «وأما المتزوجون فأوصيهم ، لا أنا بل الرب : أن لا تفارق المرأة رجلها» ف ١١ — «وإن فارقته فلتلبث غير متزوجة أو لتصالح رجلها، ولا يترك الرجل امرأته» ف ١٢ — «وأما الباقون فأقول لهم أنا لا الرب إن كان أخ له امرأة غير مؤمنة وهى ترضى أن تسكن معه فلا يتركها» ف ١٣ — «والمرأة التى لها رجل غير مؤمن وهو يرتضى أن يسكن معها فلا تتركه(٢٥)» .

وواضح أن هذين النصين الأخيرين هما تكرار لما سبق أن أوردناه من نصوص السيد المسيح وتلميذه بطرس (٢٦) كما أن من الواضح ، أن بولس يؤكد فى صراحة وجلاء : أن هناك من الآراء ما يبتديها هو عن نفسه لا عن الرب، كما أن هناك وصايا يحكيها عن الرب لا عن نفسه، وعندئذ نتذكر: أن آراءه فى العزوبة صادرة عنه، أى أنها آراء شخصية له كما أسلفنا .

٢٢ — النص الرابع : لكن بولس يعود مرة أخرى الى توكيد هذه الآراء الشخصية فى تفضيل العزوبة على الزواج ، فيقـــول فى الإصحاح السابق نفسه :

(٢٥) وقد جرى الفقه الكنسى على تسمية هذا الترخيص بالامتياز البولسى .

(٢٦) وهناك البولس نصوص أخرى تكاد تكون تكرارا حرفيا لأقوال المسيح وبطرس فى هذا المعنى . معنى الترابط الزوجى الوثيق . انظر :

(ا) رسالة بولس الى اهل افسس . اصحاح ٥ ف ٢٥ — ٣٢

(ب) رسالة بولس الى اها كولوسى . اصحاح ٣ ف ١٩

ف ٢٥ — «وأما العذارى فليس عندى أمر من الرب فيهن ، ولكننى أعطى رأيه كمن رحمه الرب أن يكون أميناً .» ف ٢٦ «وأظن أن هذا حسن لسبب الضيق الحاضر أنه حسن للإنسان أن يكون هكذا .» ف ٢٧ «أنت مرتبط بامرأة فلا تطلب الانفصال ، أنت منفصل عن امرأة فلا تطلب امرأة»

٢٣ — النص الخامس : لكن بولس يعود — وفى سياق الاصحاح نفسه — ليقول : ف ٢٨ «لكنك إن تزوجت لم تخطىء . وإن تزوجت العذراء لم تخطىء . ولكن مثل هؤلاء يكون لهم ضيق فى الجسد . وأما أنا . فإنى أشفق عليكم» .

٢٤ — النص السادس : ثم ينطلق به الحماس لرأيه الشخصى هذا ، فنراه وقد طفق إلى آخر الإصحاح نفسه يدافع بقوة عن العزوبة حتى يميل على الزواج بمالم نسمعه من أستاذه المسيح عليه السلام ولا من التلميذ الأثير بطرس . فنرى بولس يقول (فى سياق الإصحاح السابق نفسه) : ف ٣٢ «فأريد أن تكونوا بلا هم . غير المتزوج يهتم فى ما للرب كيف يرضى الرب .» ف ٣٣ «أما المتزوج فيهتم فيما للعالم كيف يرضى امرأته» ف ٣٤ «إن بين الزوجة والعذراء فرقا . غير المتزوجة تهتم فى ما للرب ، لتكون مقدسة جسداً وروحاً ، وأما المتزوجة فتهتم فى ما للعالم كيف ترضى رجلها» ف ٣٥ «هذا أقوله لخيركم ليس لكى ألقى عليكم وهقا(٢٧) . بل لأجل اللياقة والمثابرة للرب من دون ارتباك» .

٢٥ — النص السابع : ثم يمضى بولس نحو التزهيد فى الزواج المتعاقب بمثل تزهيده فى الزواج الأول فيقول فى الاصحاح بنفسه : ف ٣٨ «إذاً . من زوج فحسناً يفعل ومن لايتزوج يفعل أحسن» ف ٣٩ «المرأة مرتبطة بالناموس مادام رجلها حيا . ولكن إن مات رجلها . فهى حرة لكى تتزوج بمن تريد فى الرب فقط» ف ٤٠ «ولكنها أكثر غبطة إن لبثت هكذا بحسب رأيى وأظن أنى أنا أيضاً عندى روح الله»(؟؟) .

---

(٢٧) هكذا فى النسخة العربية للعهد الجديد ، وظاهر أن صوابها (رهقا) . وربما كان (الوهق) المقصود هنا هو الحبل الذى يربط به عنق الدابة حتى تؤخذ به ، حنئذ فلا خطأ فى الكتابة ، ويصح التعبير مع استعمال الاستعارة .

٢٦ — تطور الحديث عن (الخطيّـة) عند بولس الرسول : كذلك نرى مثل هذا التطور السريع قد أصاب فكرة أخرى سبق أن أشار إليها بطرس من قبل . وهى فكرة (الخطية) فنرى بولس يؤكدها ويكررها بصورة متواترة فى سائر أقواله ورسائله كافة : ثم يضيف إلى هذه (الخطية) شيئاً جديداً لم نجده عند السيد المسيح ولا عند تلميذه بطرس، إذ نرى بولس يلصق المسئولية كلها عن هذه (الخطية) بالمرأة، وبالمرأة وحدها . فهو يقول: «وآدم لم يُغو، لكن المرأة أغويت فحصلت فى التعدّى» « ولكنها ستخلص بولادة الأولاد »(٢٨)

النص الثـامن : ثم يقول بولس فى رسالته إلى « تيموثاوس » ما نصه : — « لتُكتب أرملة أن لم يكن عمرها أقل من ستّين سنة ، امرأة رجل واحد » . « أما الأرامل الحدَثات(٢٩) فارفضهن لأنهن متى بطرن على المسيح يردن أن يتزوّجن » . « ولهن دينونة لأنهن رفضن الإيمان الأول (٣٠) » . « ومع ذلك أيضاً يتعلمن أن يكن بطّالات يطفن فى البيوت . ولسن بطّالات فقط بل مهذارات أيضاً وفضوليات يتكلمن بما لا يجب» . « فأريد أن الحدَثات يتزوجن ويلدن الأولاد ويدبّرن البيوت ولا يعطين علّة للمقاوم من أجل الشتم » (٣١) . « فإن بعضهن قد انحرفن وراء الشيطان (٣٢) .

٢٨ — النص التاسع : إباحة الزواج لرجال الدين : وبعد : فإن بولس الذى رأيناه منذ قريب يتحمس للعزوبة، ينتهى إلى السماح بالزواج لرجال الدين أنفسهم(؟) قائلا : فيجب أن يكون الأسقف بلا لوم بعل امرأة واحدة (٣٣) .

---

(٢٨) رسالة بولس الأولى الى تيموثاوس . اصحاح ٢ ف ١١ — ١٥ واذن فالمرأة وحدها هى المسئولة عن (الخطية) الاولى التى وقع بسببها طرد آدم من الجنة بينما نجد فى القرآن عكس ذلك تماما وفى عدة نصوص ، منها : « ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزما » ثم يقول بعد ذلك : « وعصى آدم ربه فغوى » أنظر سورة طه الآيات ١١٥ — ١٢١

(٢٩) صغيرات السن (أقل من ستين سنة) .

(٣٠) وعليهن ذنب واثم لانهن هجرن الرهبانية بعد دخولها .

(٣١) لا يعطين فرصة للاعداء للتشهير بنا .

(٣٢) رسالة بولس الى تيموثاوس . اصحاح ٥ ف ٩ — ١٤

(٣٣) رسالة بولس الى تيموثاوس . اصحاح ٣ ف ٢

وكذلك : « ليكن الشمامسة ، كلٌّ (٣٤) بعلَ امرأة واحدة (٣٥) » .

ثم يكرّر هذا الاذن بالزواج فى رسالته إلى تيطس (٣٦) .

٢٩ — النص العاشر : بولس يتوعّد من يمنعون الزواج ! ؟

وأخيراً ، فإن هناك نصاً خطيراً لبولس أيضاً يتوعد فيه من قد يذهبون يوما إلى منع الزواج . فيقول: «لكن الروح يقول صريحاً : إنه فى الأزمنة الأخيرة يرتدّ قوم عن الإيمان تابعين أرواحا مضّلة وتعاليم شياطين... مانعين عن الزواج(٣٧) .

المبحث الثالث : تطور النظرة العامة للزواج بعد المسيح وتلاميذه

٣٠ — سيطرة النظرة البوليسية على الفقه المسيحى : إن نظرة واحدة إلى صفحات (العهد الجديد) أو الإنجيل المسيحى ، ترينا أن بولس بالذات كان أخصب التلاميذ إنتاجاً وأكثرهم رسائل، فله وحده أربع عشرة رسالة، أغلبها مطول مسهب(٣٨)

وأيّاً ما كان الأمر ، فالذى لاشك فيه أن الكنيسة الأولى قد اندفعت فى ضوء هذه النظرة الزاهدة فى الزواج ، حتى تطور بها الأمر إلى تطرف عنيف ضده ،ساد الكنيسة فى عصورها الأولى . ويقول (رولاند بنتون) أستاذ تاريخ الكنيسة بجامعة (ييل) الامريكية: « لقد ظهرت فى القرن الثانى الأفكار الغنطوسية التى حطّت من

---

(٣٤) بالضم والتنوين . أى كل واحد منهم .

(٣٥) المرجع والموضع السابقان . ف ١٢.

(٣٦) رسالة بولس الى تيطس . اصحاح ١ ف ٦ ، ٧

(٣٧) رسالة بولس الى تيموثاوس . اصحاح ٤ ف ١ ، ٣ وسترى استشهاد (لوثر) بهذه النصوص .

(٣٨) فرسالته الى أهل رومية : ستة عشر اصحاحا . ورسالته الأولى الى أهل كورنثوس : ستة عشر اصحاحا . والثانية : ثلاثة عشر اصحاحا . ويصل عدد اصحاحات رسائله كلها الى مائة اصحاح ، مع أن مجموع اصحاحات الاناجيل الأربعة بأسرها (متى-مرقس-لوقا — يوحنا) لا تصل كلها الى هذا العدد ؟ . وهكذا . سادت أقوال بولس ، حتى ان طائفة من العلماء المسيحيين ليقولون : « انه لعار علينا أن لاتكون تعاليم المسيح الا قليلا من كثير مما يؤلف ومما نسميه بالمسيحية » . انظر : ما خلقته اليونان — بقلم طائفة من العلماء الانجليز واساتذة جامعة (اكسفورد) . ص ٥٣ .

قدر الحياة فى الجسد، وبالأخص : من قدر الزواج ، واعتمد البعض على بعض آيات العهد الجديد ، وسببوا انشقاقا، فظهر أتباع (مارشون) الذين طالبوا بحياة العزوبة ، أو الامتناع عن الاتصال الجنسى عند المتزوجين . كما ظهر (ساتورنيلس الغنطوسى) الذى وصم الزواج وإنجاب الأطفال بأنهما من عمل الشيطان ، كما أعلن (تاتيان) أن موقف بولس من الزواج معناه إدانة الزواج لأنه زنى وفساد » .

ثم يقول : «وقد قلّت قيمة الزواج عندما اعتبر الآباء إنكار النفس نوعا من الاستشهاد . وفى السفر الأبوكريفى(٣٩) «أعمال بولس و ثكلا» نقرأ عن عظمة ثكلا التى هجرت خطيبها غير المؤمن عندما سمعت بولس يتكلم عن العزوبة »(٤٠) ثم جاء عصر قسطنطين الذى تمجّدت فيه العزوبة وقلّت قيمة الزواج » « وقد تطرف (إيرونيموس) فى مهاجمة الزواج حتى قال : « إن الخالق لم يقل عن اليوم الثانى فى الخلق إنه حسن لأن العدد (اثنين) يشير إلى الزواج(٤١) » . وقد تأثر (إيرونيموس) بالوسائل التى اتبعها الرهبان المصريون فى إذلال أجسادهم فقال عن نفسه : « لبست المسوح وأهملت جسدى حتى صارلونه مثل لون الحبشى ، وصارت الدموع والآهات نصيبى اليومى . ولشدة خوفى من الجحيم أسلمت نفسى لسجن تصحبنى فيه الحيات والعقارب والوحوش . ولكن كثيراً ما أجد نفسى فى تفكيرى محاطاً بجماعات من الفتيات ! ؟ » وجاء يوحنا فم الذهب بعد ذلك ليتابع العداء للزواج ، فحين أحب صديقه (ثيودور) حبيبته (هرميون) أعلن فم الذهب أن هذه جريمة زنى . إذ كيف يترك (ثيودور) صداقته بالمسيح ليتّحد بامرأة ؟ وبالرغم من هذا الهجوم القاسى على الزواج ، لم تخل الكنيسة الأولى من دفاع عنه(٤٢) » .

---

(٣٩) نسبة الى (ابو كريفا) وهى التسمية التى سبق أن مرت بنا عند الحديث عن الاسفار غير المعترف بها وتسمى (ابو كريفا) راجع : تقديم الفصل الثانى . وهامش (١) فيه .

(٤٠) رولاندبنتون « الحب والجنس والزواج فى التاريخ المسيحى » ص ١٥ وما بعدها .

(٤١) يشير الى قصة الخلق الأول كما جاءت فى أول أسفار التوراة(التكوين . اصحاح ١)

(٤٢) رولاند بنتون . المرجع السابق . ص ١٦ الى ١٩

٣١ — التفسير المتطرف يكتسح قواعد اللغة : وواضح من أقوال (رولاند بنتون) مدى الدور الخطير الذى لعبته آراء بولس فى دفع هذا الاتجاه المتطرف المضاد للزواج . حتى لقد اصبحت أقواله هو ، موضوعا لتفسير يبالغ فى التطرف حتى يكتسح أبسط القواعد اللغوية البحتة . فلقد نقلنا عن القديس بولس قوله : « إن التزوج أصلح من التحرق(٤٣) » وبديهى فى قواعد اللغة أن هذا الأسلوب ، أسلوب المقارنة (comparison) إنما يعنى اشتراك الطرفين اللذين نعقد بينهما المقارنة فى أصل الحكم ثم زيادة أحدهما على الآخر فيه . فقولنا : فلان أعلم من فلان يعنى أن لكليهما نصيباً من العلم ولكن الأول أكثر من الثانى نصيباً .. وهكذا .

لكن — وفى أواخر القرن الثانى لميلاد المسيح — يأتى (ترتوليان) بمزيد من التطرف المتحمس فى محاربة النساء عامة ، والزواج خاصة(٤٤) ثم يدفعه هذا الحماس إلى تفسير غريب لأقوال بولس — مرة أخرى — حتى يقول (ترتوليان) فى تفسير « إن التزوّج أصلح من التحرق » مايلى : « ليس من الضرورى أن يكون (الأصلح) هو فى ذاته خيراً (؟) ففقدك لعين واحدة (أصلح) من أن تفقد العينين جميعاً ، ولكن ليس هذا ولا ذاك بخير . تماما كما قيل إن التزوج أصلح من التحرق » (؟) .

ثم يصرح برأيه فى الزواج فيقول : « إنما يتكون الزواج مما هو جوهر الزنى بل إن الزواج لا يخلو من معنى الزنى نفسه (؟!)(٤٥) بل إن (ترتوليان) ليتساءل : « هل الرجل لايزال هو المالك للمرأة ؟ » ويعقب على ذلك الأستاذ (هنرى جناتا) قائلا : « إن هذه النظرة وثنية لحماً ودما ، ولاتتفق بحال مع أقوال السيد المسيح(٤٦) » . ولعل مما يلقى مزيداً من الضوء على النظرة العامة (لترتوليان) قوله : « أيتها المرأة .

(٤٣) من رسالة بولس الأولى الى أهل كورنثوس الاصحاح السابع ف ٩

هذا هو النص الحرفى كما هو ثابت فى النسخة العربية ، وقد رجعنا الى النص الانجليزى فوجدناه مطابقا له حرفا بحرف اذ جاء كما يلى :

«it is better to marry than to urn.

«The reader's bible.» P. 234. b راجع .

London — Oxford University Press .

(44) Henri gennatas. «Eglise et divorce». P. 35.

(45) E. Westermarck. «Histoire du mariage.» V.2, PP, ɪ43,4

(46) Henri gennatas. «Eglise et diverce.» P. 35

يجب عليك دائماً أن تكونى مغطاة بالحداد لا تظهرين للأبصار إلا بمظهر الخاطئة الحزينة الغارقة فى الدموع(٤٧)» . ولم يكن (ترتوليان) فى تطرف تفسيره وحيداً، بل إن بعض الكنسيين قد ذهب فى تفسير نص السيد المسيح عن الذين «خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السموات» إلى تفسير حرفى ؟! فقد قيل عن «أوريجانوس» إنه أطاع القول طاعة حرفية(٤٨) .

٣٢ — بيد أن من الغريب حقاً ما يذكره (بنتون) من أن الكنيسة التى لم ترحب بالزواج ولم تشجع عليه ، هى نفسها التى سمحت بالتسرّى. وهو العلاقة المستمرة دون عقد زواج، «لأن بعض النساء الرفيعات رفضن الزواج بالرجال الفقراء والنزول إلى مستواهم ، فسمحت الكنيسة باقتران هؤلاء النسوة بالرجال الفقراء اقتراناً لا يرتفع إلى مرتبة الزواج»(٤٩) بل إن (بنتون) ليؤكد أن السماح بهذا الارتباط لم يكن قاصراً على عامة الناس ، إذ أن (أغسطينوس) من آباء الكنيسة الأول . عاش ستة عشر عاما مع سرية لم يستطع أن يتزوجها لعدم تناسب حالتهما الاجتماعية(٥٠) .

وتوالت الأجيال والقرون واستمرت الكنيسة على موقفها لا تزداد إلا شدة وإصراراً . لكن الطبيعة البشرية كانت أقوى وأشد .

٣٣ — بداية الثورة .. ضد الرهبنة :

يقول رولاند بنتون : «غير أن أوامر البابوات لم تنفّذ تماما . وفى عام ٩٦٦ م قال أحد الأساقفة : «إن كل الكهنة فى أبروشيته متزوجون ، فإذا أبعد المتزوجين فلن يبقى له سوى الأطفال فى الكنائس» أما الأسقف (سجنفريد) فقد تزوج علنا وأطلق على زوجته اسم (الأسقفة)، وحتى البابوات تزوجوا فى هذه الفترة ، حتى أطلق عليها اسم «فترة الفحش» .

(٤٧) محمد جميل بيهم . (المرأة فى التاريخ والشرائع) ص ٦٢

(٤٨) رولاند بنتون (الحب والجنس والزواج) ص ١٤ وما بعدها .

(٤٩) المرجع نفسه ص ٢١ ، ٢٢ .

(٥٠) المرجع نفسه وكذلك الموضع .

« ثم جاء الإصلاح الجريجورى العظيم »(٥١) الذى طالب بإبطال الزواج لكل رجال الدين ودعا البابا العلمانيين إلى رفض تناول الفرائض من الكهنة المتزوجين ، ولكن الكنيسة تراجعت وأبطلت هذا عندما رأت أن الشعب بدأ يربط بين الفرائض وبين حياة الكاهن الشخصية(؟) فضعف تأثرهم بالفرائض. ولكن الكنيسة استمرت فى حملتها ضد الكهنة المتزوجين إلى حد طردهم بالقوة . وقد نجح هذا الإصلاح كقانون ، ولكنه لم ينجح فى التطبيق العملى ؛ فقد استبدل رجال الدين السرارى بالزوجات واعترف البابوات فى عصر النهضة بالسرارى وبالنغول (أبناء الزنا)(٥٢).

٣٤ — الرهبانية تستعيد سلطانها : يقول رولاند بنتون : « وقد أدى هذا إلى تحقير أكثر للزواج واحترام أكثر للعزوبة » وبوجه عام « فقد راجع أحد المؤرخين ما كتب عن الزواج قبل ظهور الإصلاح الإنجيلى (حركة البروتستانت أو المحتجين) فقال: « إن الزواج اعتبر عاراً كبيراً. وإن ذمه كان أكثر من تقريظه ومدحه. وفى القرن الثانى عشر. تسابقت الجماعات المتطرفة وتنافست فى مهاجمة الزواج وتنفير الناس منه . حتى ان بعضهم حرّم كل شىء له صلة بالجنس : كالبيض واللبن والزبد والجبن ... »(٥٣) .

فى هذه الظروف ، وفى ظل هذه الأفكار المتطرفة ، المتنافسة فى التطرف : كان لابد أن تشيع الرهبانية شيوعا واسعا منذ أن ابتدعها القديس انطونيوس الشهيد ، أبو الرهبان وكوكب البرية ، الذى ولد سنة ٢٥١م ، ثم تنسك وكظم شهواته، فكان منشىء الرهبانية الانفرادية، أى التعبد فى الصوامع على انفراد ، على أن

---

(٥١) انسبة الى (جريجوريوس السابع) واسمه الحقيقى : الراهب هلدربراند من أشهر من تولوا البابوية فى روما حوالى ١٠٢٠ ، وكان له نشاط دينى وسياسى واسع .
أنظر : حبيب سعيد . (عشرون قرنا) ص ١٢٩ وما بعدها .

(٥٢) رولاند بنتون . (الحب والجنس والزواج) ص ٣٣ وما بعدها .

(٥٣) المرجع السابق ، ويقول حبيب سعيد : « بعد صدور قرار جريجوريوس السابع بتحريم الزواج على القسوس قاوموا هذا الامر مؤثرين زوجاتهم على رتبتهم الكهنوتية وعمد كثيرون منهم الى الزواج خفية ارضاء للصالحب الأمر ظاهرا فقط » أنظر . حبيب سعيد . (عشرون قرنا) ص ١٣١ .

هذه الحياة المنفردة لم ترق خلفه القديس بخوميوس، فأنشأ أول دير مسيحي فى العالم فى مصر العليا حوالى سنة ٣١٥ وقبل سنة ٣٢٥م »(٥٤).

٣٥ — ارهاصات الثورة البروتستانتية : ثم مضت الأجيال ، والكنيسة فى إصرارها على محاربة الزواج والتنفير منه ، حتى جاءت العصور الوسطى ، فازدادت الأزمة تحرّجا وتوتراً ، وانفجرت ردود الفعل فى ظواهر عامة مزعجة؛ ويقول العالم الانجليزى (ميرل دوبينا) : « وننقل فقرة مما ورد يومئذ بمنشور (هوغو) أسقف قسطنسيا . المؤرّخ ٣ آذار (مارس) سنة ١٥١٧ م ، يقول هذا الأسقف مصورا ظروف الكنيسة فى هذا العصر :— «وكان الاكليروس (رجال الكنيسة) لمنعهم من الزواج الطاهر ؛ على غاية من الفساد والإفساد ، وكان الناس يفرحون بأن يروا للكاهن سرية (عشيقة) دفعاً لشرّه عن المحصنات »(٥٥).

٣٦ — ثورة (مارتن لوثر)واعتصامه بأقوال(بولس)نفسه:حتى إذا أقبل القرن السادس عشر . أعلن(لوثر)ثورته الكبرى ضدّ هذا الاتجاه الكنسى « « ثم دان البابوية على منعها الاكليروس من الزواج ، فقال : إنه يجب حسب ترتيب المسيح ورسله أن يكون لكل مدينة راع أو أسقف ، وأن يكون لذلك الراعى زوجة، فمنع الاكليروس من الزواج المقدس كان منه ما كان من الشرور التى لا يمكن إذكرها جميعاً(٥٦) » .

٣٧ — احتدام الصراع :وسرعان ما لقيت صرخة (لوثر) هذه ، استجابة ثائرة من أنصار عديدين، وفى مقدمتهم رجال الكهنوت أنفسهم . يقول (ميرل دوبينيا) : « وكان (برنارد فلدكرخن) راعى (كمبردج) أول من قاوم بدع روما يومئذ بإرشاد (لو ثيروس) . وأول من ألقى نيرها . فتزوج بمقتضى السنة المسيحية » « فكان شر البدع البابوية عاقبـــة العزوبة الاضطرارية المعروفة بالبتولية » .

---

(٥٤) حبيب سعيد . (عشرون قرنا) ص ٣٤ ، ٣٥
وكذلك : الدكتور حكيم امين (دراسات فى تاريخ الرهبانية) ص ١٣ .

(٥٥) ميرل دوبينا (تاريخ الاصلاح) ص ١٥ .ويستفيض (ميرلدوبينا) فى حديثه المر عن المآسى الأخلاقية للاكليروس فى هذا العصر بما نعف عن ذكره ..

(٥٦) المرجع نفسه ص ٢١٠ وقد استشهد (لوثر) ببعض النصوص التى أوردناها فى المبحث الثانى من هذا الفصل . راجع فقرة ٢٩ مع هامش ٣٧ .

وقد قال (فلدكرخن) وراع آخر اسمه (سدلر) اقتدى به: «إنه ليس للبابوات ولا للمجامع أن تأمر الكنيسة بما يوقع الجسد والنفس فى خطر . ووجوب حفظ الشريعة الإلهية يوجب مخالفة بدع البشر القبيحة » . « فإباحة زواج الإكليروس فى القرن السادس عشر كانت خضوعاً للشريعة الأدبية » . « فخافت السلطة الكنسية وحكمت على ذينك الخوريين. فسجن (سدلر) ومات فى السجن . وأما (فلدكرخن)فأبى الملك المنتخب أن يسلمه إلى أساقفة (مجدبرج) . فبقى فلدكرخن راعياً لرعيته مع أنه كان زوجاً وأباً» «ففرح (لوثيروس) لما بلغه هذا النبأ، وقال: إنى مبتهج بعريس كمبرج» (٥٧) « وكان من آراء (لوثيروس) إباحة الزواج للخوازنة (فقط) ، ثم قادته(آراؤه) إلى إباحة زواج الرهبان (أيضاً) . وذهب (ملنكتون) و(كرلستادت) إلى وجوب إباحة الزواج للرهبان والخوارنة (جميعاً) ولقد كتب لوثيروس إلى (سبالاتين) فى ١١ تشرين الثانى مانصه : — « إنى عازم على إنقاذ الشبان من نيران العزوبة الجهنمية » ثم ألّف كتابا فى إبطال الرهبانية (٥٨) .

٣٨ — زواج (مارتن لوثر) نفسه براهبة : ويقول (ميرل دوبينا) : — « لقد كان مما أثّر فى ضمير (لوثر) أشد التأثير : معرفته أن الزواج ترتيب الله ، والبقاء على العزوبة ترتيب الناس . . وبعد حيرة وتفكير طويل ، قرر الزواج .

---

(٥٧) المرجع نفسه ص ٣٦٧

ولقد ذكر (ميرل دوبينا) عبارة تستحق التأمل ، اذ تصور لنا مدى نفوذ الاتجاه السائد ضد الزواج وأن التخلص من هذا النفوذ لم يكن سهلا ولا متسرعا . فيقول :

« ويوم بلغ (لوثر) أن بعضهم حلل زواج الرهبان . صرخ قائلا : عجبا لأهل (وتمبرج) يحللون الزواج لكل واحد حتى الرهبان ؟ وحار فى ذلك واضطربت نفسه . فانه كان يبحث عن الحق بالحكمة لا بالحماقة . فسار بين الخطأ والصواب الى أن سقط الباطل وثبت الحق وحده » .

« أن (لوثيروس) لم يتصد للرهبانية التى ملأت الأديرة من أهل الكسل واشتملت على كثيرين من اسرى الدعارة والفجور ، فكان لوثيروس يتردد بين اتباعها وابطالها . لكنه تحقق بعد العناء انه لايستطيع نصرها » .

« ولم يطل على لوثيروس بعد ذلك المحاماة عن الرهبانية فرفضها . وارسل الى أساقفة كنيسة (وتمبرج) وشمامستها القضايا الاتية ابطالا للرهبانية .

« كل ماليس من الايمان فهو خطيئة (رسالة بولس الى أهل رومية . اصحاح ١٤ف٢٣) كل من نذر العزوبة من دون ايمان فانما ينذر نذرا نفاقيا صنميا أى نذرا للشيطان نفسه . لأنه ينسب الى الأعمال المبتدعة مايجب أن ينسب الى رحمة الله » . انظر المرجع نفسه ص ٣٦٧-٣٦٩

(٥٨) المرجع والموضع نفساهما .

وفى ١١ حزيران (يونية) سنة ١٥٢٥ م تزوج (لوثر) من الراهبة (كاترينا بورا) وقال « إن من أحسن عطايا الله زوجة محبوبة تقية تخاف الله وتحب أهل بيتها فان الرجل يقدر أن يعيش معها بسلام » « وكانت عزوبة الإكليروس علة فساد البيوت فى المدن والقرى . فكان زواجهم دفعاً لذلك الفساد . وفرح الشعب بأن رأوا خدم الدين أزواجا وآباء كما كانوا قديماً » (٥٩).

٣٩ — معارضة (لوثر) لقدسية الزواج بالمعنى الكنسى :على أن لوثر ، لم يقف عند هذا الحد فى محاولته لتعديل النظرة الكنسية إلى الزواج ، وإنما ذهب يعارض الكنيسة فى قولها بأن الزواج سر من الأسرار السبعة كما أشرنا إلى ذلك القول من قبل . وهو فى هذا يباعد بين موقف البروتستانت وبين الكنسيين التقليديين من الزواج ، فالبروتستانت يقولون « إن الزواج نظام مدنى » بينما يقول التقليديون انه نظام كنسى . فيقول لوثر إن الفريضة الكنسية يجب أن تكون مرسومة من المسيح ومخصصة للمسيحيين وحدهم ، وهذا لا ينطبق على الزواج ، فان غير المسيحيين من يهود ومسلمين يتزوجون كما يتزوج المسيحيون ، وعلى هذا فان الزواج نظام طبيعى، ولا حاجة لإجراءات دينية لتجعله حلالا . . »(٦٠)

المبحث الرابع : خاتمة المطاف للفقه الكنسى :

٤٠ — التطور الفقهى الحديث : جماعة المتطهرين

ومن بعد لوثر ، زعيم البروتستانت ، لم تتعرض نظرة الكنيسة المسيحية إلى الزواج لتعديل جوهرى . فيما عدا هذه المحاولات التى قام بها أمثال جماعة (البيوريتان) أو : المتطهرين ، لقصر أهداف الزواج على التناسل دون المتعة الزوجية .

بل إن هناك صرخات عديدة حادة قد ارتفعت مؤخراً ضد الاتجاه الكنسى العام نحو تمجيد العزوبة والتنفير من الزواج ، ولكن هذه الصرخات لم تنته إلى

(٥٩) المرجع نفسه ص ٤٧٦ — ٤٧٨

(٦٠) رولاند بنتون . الحب والجنس والزواج فى التاريخ المسيحى ص ٥٢ ، ٥٣

تعديل واضح يمكن اعتباره شيئاً جديداً فى هذا المجال .(٦١)

٤١ — دكتور (بول دى رجلا) : وبعد فإن هناك فريقا آخر من الكتّاب المسيحيين الأوربيّين الذين التزموا جانب الاتزان ومنهج البحث العلمى القائم على الحقائق الثابتة والمناقشة الموضوعية الهادئة . وفى مقدمة هؤلاء : المؤلف الفرنسى . الكاتب الطبيب ، دكتور / بول دى رجلا . Dr . Paul de Régla الذى وضع كتابين فى مجال بحثنا . الأول بعنوان : (الكنيسة والحب) والثانى بعنوان : (الكنيسة والزواج)وقد وعد أن يؤلف كتابا آخر حول هذا الموضوع ولكنا لم نعثر عليه بين مؤلفاته . غير أننا نعتمد هنا على كتابه الثانى وهو (الكنيسة والزواج) .

« L' eglise et le mriage » ويتخلص رأى هذا المؤلف ، كما هو ثابت بين مختلف صفحات كتابه هذا ، فى أن الكنيسة قد وقفت من الزواج موقف التنفير منه والتزهيد فيه ، حتى حرّمته على رجالها طبقة بعد طبقة . وإنها — فى نظره — تتحمل

---

(٦١) وبعض أصحاب هذه الصرخات ، قد دفعهم الحماس الى شيء وشيء كثير من التطرف الذى لايرضاه البحث العلمى الرزين ، مثل الكاتب الانجليزى (تشارلس وطس) الذى ذهب يؤلف كتابا بعنوان : (أضرار تعاليم التوراة والانجيل) .

ثم يمضى فى سلق المسيحية بكلمات حادة لانستطيع نقلها ولا نرى فيها عونا على البحث العلمى المحايد .. وقد ترجم الكتاب الى اللغة العربية الأستاذ عبد الوهاب سليم .

أما (مدام افريل) فانها تفسر موقف الكنيسة بأنه رد فعل للفساد الجامح الذى كان فاشيا فى كل مكان .. حتى ذهب رجال الكنيسة يعلمون الناس الزهد فى الملذات المشروعة .. فاجتازوا الغاية..» ثم تعود التفسير هذا الموقف الكنسى بأنه صدى لنفوس قلقة معقدة أوحت هذه الآراء . فتقول : « هؤلاء الذين نشئوا فى عصر مملوء بالذكريات ... يلقون على المرأة حمل الرذيلة، واهمين أنه لصيق بها منذ الفطرة .. والقد بالغت الكنيسة فى هذا ، حتى جرى البحث فى مجمع (ماكون) سنة ٥٨١ م عما اذا كان للمرأة روح ؟ وعما اذا كان يمكن اعتبارها من جماعة البشرية .. واكراما لأعضاء هذا المجمع نبادر الى التصريح بأنه بعد جدال طويل تكرم المجمع بالموافقة ولكن بأغلبية طفيفة .. » وكأن السيدة افريل . تشير فيما ذكرته من اتهام المرأة بأنها قد التصقت بالرذيلة منذ الفطرة » الى قول بولس : « وآدم لم يغو لكن المرأة أغويت فحصلت فى التعدى .. » بل انها لتصرح بأن السيد المسيح عليه السلام برىء من هذا الموقف ، اذ تراها تعود وتقول :

« ان الكنيسة قد نسيت كلام المسيح »

انظر : محمد جميل بيهم « المرأة فى التاريخ والشرائع » ص ٦٢

بموقفها هذا، مسئولية رد الفعل العنيف القاسى الذى تمثّل فى صور مروّعة بين دور العبادة(٦٢).

ولا يزال الدكتور/ بول دى رجلا بين آن وآخر، يؤكد أن موقف الكنيسة من معاداة الزواج لم يتغير — فى جوهره على الأقل — فيقول:

« إن الكاثوليكية — وهو يستعمل كلمة الكاثوليكية كمقابل للبروتستانتية — فى جميع الأزمنة؛ قد اجمع شراح وآباء كنيستها ورجال الدين فيها وعلماء قانونها وكهنتها، أجمعوا جميعاً على إعلاء الرهبنة المنذورة للمسيح فوق القانون الطبيعى للتكاثر،

وحتى بعد أن أباحت الزواج، فإنها وضعت إلى جوار هذا الإذن ما يجعل العلاقة الجنسية أمراً ينفر منه الإنسان قدر المستطاع. فكأنها تقول:

« كلوا من هذه الفاكهة. ولكن حذار أن تسمّمكم » !

« إن الكنيسة لم تسمح بمبدأ الزواج إلا مضطرة؛ ثم فضلت عليه الرهبانية للجميع؛ ثم فرضتها على رجالها وجميع أعضاء هيئتها رجالا ونساء.. وما ذلك إلا

(٦٢) فيقول فى الصفحة الأولى من كتابه المذكور: —

« اذا كانت الكنيسة قد اعتبرت الرهبانية أمرا روحانيا أكثر من اعتبارها له كحالة طبيعية، فانها لم تصف لنا قواعد عملية للاعتراف بالطبيعة الجسدية » .

« ونستطيع ان نقول منذ البداية: ان الكنيسة الكاثوليكية نفسها قد شجعت (الفساد) بهذا السمو الذى ألصقته بالرهبانية » . (وكلمة: الفساد هى تعبيرنا المخفف بديلا للعبارات العنيفة التى نعف عن ترجمتها الحرفية) .

ثم يكشف الدكتور بول دى رجلا عن أول رائد فى تاريخ الكنيسة قام بدفع الكنيسة فى هذا الاتجاه، وهو — كما سبق أن أوضحنا — التلميذ بولس . فيقول دى رجلا:

« ان الكنيسة اذ أخذت بتعاليم القديس بولس، وتحت تأثير رغبتها فى تنظيم العلاقات الجنسية وفصلها عن الطبيعة والجاذبية والحب واللذة .. قد فتحت الباب على مصراعيه لـ (الفساد) والامعان فيه .. »

وكأن الرجل — الدكتور بول — يحس بما فى عباراته هذه من عنف وشدة فيحاول ان يلتمس لها شفيعا فى الحوادث التى أهاجت غيرته على الفضيلة والشرف . وخاصة .(فضيحة شنتاى) التى شغلت الرأى العام الفرنسى فى مستهل هذا القرن العشرين . ثم يرى أنها ليست الا مثلا واحدا من أمثلة كثيرة . ويتحدث فى تفاصيل ذلك بحديث يشق علينا اثباته هنا .. وان كنا قد صادفنا مثله فيما كتب عن (لوثر) لكنه — رغم ذلك يلتمس العذر لهؤلاء الرهبان:

« فانما هم قوم قد اعترفوا بمشاعرهم فطوحوا بثوب الرهبنة .. وهناك فريق آخرون . أكثر أمانة وأوفر تواضعا وأقل تهريجا . قد انسلخوا من عهدهم فرحين بأن يشرحوا لرئيسهم انهم ولدوا رجالا ويريدون ان يعيشوا رجالا ، مطيعين للقانون الأعظم الذى وضعه الخالق يوم أن خلق حواء من ضلع آدم لتكون أم الجنس الانسانى » .

لاعتقادها بالخطيئة الأزلية ، إذ أن الاتصال الجنسى الشرعى هو دائماً موصوم بهذه الخطيئة الأزلية والمرأة هى السبب فى تلك الخطيئة التى اتخذت منها الكنيسة حجر الأساس والمدار الرئيسى لتشريعاتها عامة » .

وهذه الفقرة هى الأخرى ، تلميح لما سبق أن أوردناه من نصوص التلميذ بولس عندما تعرّضنا لأقواله ، وفيها يصرّح بإباحة الزواج « لسبب الزنى » كما يتحدث عن الخطيئة الأزلية ويلصقها بالمرأة وحدها(٦٣) .

وبعد : فان الدكتور بول دى رجلا ، يتطرق بنا إلى صميم بحثنا عن موانع الزواج فيقول : « إن الكنيسة التى انشغلت كثيراً بموضوع الزواج ، قد استلهمت كثيرا من القانون الرومانى لجستنيان . الذى اعترف بثلاثة عشر سبباً لمنع الزواج أو لإلغائه . . لكن الكنيسة غارت من القانون الرومانى (؟) فلكى تظهر أكثر منه صرامة ومشقة : تخطت الفلاسفة والمشرّعين الرومان فى تقييدهم للزواج . وهذه القسوة والصرامة الكنسية ، تتضح بسهولة عندما يرى المرء هذا النقص الذى ألحقته الكنيسة بالزواج ، هذا الذى تقبلته دائماً كرغمة ومضطرة . مثلما يبدو بعمق ، فى تصريحات القديسين : بولس . وأوجستين ، وجميع المبادى الكنسية واللاهوتية »(٦٤)

والدكتور/ بول دى رجلا ؛ يؤكد أكثر من مرة رأيه القائل بتأثير التشريعات الأجنبية فى صميم التشريع المسيحى بشأن الزواج ، بل يذهب إلى حد القول بأن فقهاء المسيحية وآباء الكنيسة ، إنما كانوا يستعيرون آراءهم وتشريعاتهم من الفلاسفة والمشرّعين الأجانب الذين يحددهم بالاسم . فيقول : « إن تعريف القديس / توماس الأكوينى للزواج يقترب من تعريفه فى القانون الرومانى . »(٦٥)

وفيما يتعلق بـ (موانع الزواج) يقول الدكتور / بول :—

---

(63) Dr. Paul de Régla : « L' eglise et Le mariage »
PP. 6 et suiv .
(64) Ibid , P. 120
(65) Ibid, P. 102

(٦٤) المرجع نفسه ص ١٢٠
(٦٥) المرجع نفسه ص ١٠٢

« إن نظرية القديس توماس عن المحارم (الذين يحرم الزواج بينهم) قد استعارها من أرسطو . فيلسوفه المفضل »(٦٦) .

ونختم أقوال الدكتور / بول دى رجلا بالتلخيص الذى يقدمه لنا حول النظرة الكنسية العامة للزواج فيقول : إن رجال الكنيسة لم يدّخروا وسعاً فى التهوين من شأن الزواج والتملّص من الأمر الإلهى الوارد فى صدر التوراة إلى الناس أن يتناسلوا ويتكاثروا ويملئوا الأرض .. « فقالوا إنه (أى الأمر الالهى بالزواج) تعبّد لكنه بسيط . وليس إلزاما عاما ، وليس هناك ضرورة تجعله كذلك بعد أن تحققت كلمة الله فتكاثر الناس فعلا وملئوا الأرض فعلا . . فلم يعد الزواج قاعدة عامة مفروضة . مادامت الكنيسة لم تصدر بذلك أمرا . وكيف تفعل الكنيسة ذلك وهى التى تفضّل على الزواج ما أمرت به أعضاءها من رفضه ؟ ولو أنها فعلت، لا نتقصت من المذهب الأساسى الذى تعتمد عليه . ذلك المذهب القائل بالخطيئة الازلية ، والذى ظل يقوى على سائر العهود .. »(٦٧) ومهما يكن من أمر ، فان هذه النظرة الكنسية قد تركت فى قوانيننا المدنية طابعا لا يمكن محوه . .(٦٨)

٤٢ — دكتور / إدوارد وسترمارك : Dr. Edward Westermarck.

وينتهى بنا المطاف بأقوال العلماء المسيحيين المعاصرين حول النظرة المسيحية العامة إلى الزواج، بأقوال عالم إنجليزى معاصر . هو : دكتور إدوارد وسترمارك . أستاذ

---

(٦٦) المرجع نفسه ص ١٢٥ — (66) 1,2lbdid . 5.

وتوماس الاكوينى هذا هو الذى تتلمذ أيضا فى الفلسفة على فلاسفة المسلمين : الفارابى وابن سينا والغزالى ، وتبع الى حد كبير ظاهر آثار أبى الوليد بن رشد ، ثم انقلب عليهم ينتحل لنفسه آراءهم ويلصق بهم الاتهام بالبدع الالحادية التى شاعت فى عصره وبلاده ، ثم ادعى انه هدم فلسفة ابن رشد وانقذ المسيحية من الزيغ والالحاد ، حتى سماه أتباعه .. بالقديس ومنقذ المسيحية وقاهر الالحاد . كما سموه بالدكتور الملائكى . راجع أستاذنا :

دكتور / محمود قاسم « فى النفس والعقل » ص ١١٠ ، ١٢٩ وما بعدها .

(٦٧) المرجع السابق ص ١٠٨ — (67) op. cit, p. 108

(٦٨) المرجع نفسه ص ١٣٨ — (68) Ibid, P. 138

علم الاجتماع بجامعة لندن، والذى يقول عنه أستاذنا المرحوم عباس محمود العقاد بحق: إنه « العالم الحجة فى شئون الزواج على اختلاف النظم الإنسانية »(٦٩) ..

ونحن نعتمد هنا، على أشهر كتبه فى هذا المجال، وهو كتاب : تاريخ الزواج فى ترجمته الفرنسية(٧٠)، إذ لم نستطع الوصول إلى الأصل الإنجليزى لهذا الكتاب، إلا بعد الفراغ من هذا البحث(٧١) يقول الأستاذ / وسترمارك :

« إن جماعة من العبزيين كانوا يزعمون أن الزواج دنس، وقد ذكر بعض المؤلفين واسمه يوسف، أن جماعة منهم ترفض اللذة لاعتبارها شراً. وهم يعرضون عن الزواج. ومع أن هذا المذهب لم يؤثر أى تأثير على اليهودية، لكنه بدون شك، قد استطال إلى المسيحية . . »(٧٢) ويعود / وسترمارك فيؤكد ما أسلفناه من أن (بولس) بالذات هو أول من وجه الكنيسة كلها فى هذا الاتجاه وصبغها بنظرته الغامة إلى الزواج حتى زاد رجال الكنيسة ثم تطرفوا فى الزيادة على نظرة بولس فى شكلها الأول .. ويقول / وسترمارك وبعد أن نقل فقرات مما نقلناه من النصوص المنسوبة إلى (بولس) : —

« إن هذه الفقرات وأمثالها من العهد الجديد، قد أشاعت تحمساً عاما للرهبانية . حتى لقد نسبوا إليها صنع المعجزات، كما قالوا : إن الذين حفل بأسمائهم سجل التاريخ كانوا رهباناً، ثم إن السيد المسيح نفسه يفتح ملكوت السموات للمترهبين . . ولو أن آدم أطاع ربه لبقى فى حالة طهر دائم . وإن الرهبانية هى أقصر طريق للملكوت .. وفى بداية القرن الرابع تقريباً، قرر مجمع (جنجرا) بصراحة أن الزواج يمنع المسيحى من الدخول إلى ملكوت الله(٧٣) » .

---

(٦٩) عباس العقاد « الاسلام فى القرن العشرين » ص ١٦

(70) E. Westermarck. «Histoire du mariage.» 6 Volumes.

(٧١) نسخة بمكتبة الجامعة الأمريكية بالقاهرة . (المكتبة العامة) .

(72) Ibid. V. 2 , PP. 143, 144

وانظر كذلك : دكتور عبد العزيز برهام . مقدمة كتابه (مدارج القراءة فى اللغة العبرية) ص٣ .

وأيضا : الأب لويس برسوم الفرنسيسكانى (التاريخ المقدس) ص ٢٩٦ وما بعدها .

(73) E. Westermarck. (Histoire du mariage.) V. 2, PP.144

ويتعقب الأستاذ وسترمارك تطور النظرة الكنسية إلى الزواج نحو التطرف والمبالغة حتى يقول : « وفى القرن السابع : حرّم (جريجوار) على الشمّاسين — وهم أصغر درجات الكهنة — كلّ علاقة جنسية مهما كانت . لكن ؛ وفى كثير من البلاد ، قامت جهود قوية لمقاومة هذه الأوامر التى لم تنفذ فعلا إلا فى أواخر القرن الثالث عشر »(٧٤).

لقد كان المسيحيون — على عكس اليهود — يمجّدون العزوبة مهما كانت مضادة لمصلحة الجنس والأمة . إذ يدعون كل إنسان للدخول فى اتصال مباشر بالله ؛ فاعتبروا العلاقة الجنسية بؤساً وشقاوة ، إذ أنها وسيلة لنقل الخطيئة الأزلية . وإن كانت هذه الحجة لم تظهر إلا متأخرة »(٧٥).

(74) Ibid. P. 159

(75) Ibid. PP. 144 et suiv.

الفصل الثالث

النظرة العامة للزواج فى الشريعة الإسلامية

تقديم : الوحى ، هو حجر الأساس فى التشريع الإسلامى :

١ — اتفقت كلمة الباحثين فى الإسلام جميعاً ، مسلمين وغير مسلمين ، فى سائر العصور والأرجاء ، على أن صرح الشريعة الإسلامية إنما يقوم — فى عقيدة المسلمين — ويرتكز على حجر الأساس الأوحد ، ألا وهو « الوحى » الذى يقرر الإسلام أنه قد هبط من لدن الاله الواحد على محمد ﷺ كما هبط على الأنبياء والمرسلين من قبله .

ذلك هو حجر الأساس فى صرح الإسلام كله ، بل ذلك هو الفيصل الفاصل بين اعتقاد المسلم وسواه ، حتى لا يكون الإنسان مسلماً إلا به ، ولا يدخل فى نطاق المسلمين من يجادل حوله ، أو ينازع فيه .(١) بيد أن هذا « الوحى » . قد اتخذ فى واقع الحياة شكلين مختلفين ظاهراً ، متفقين مصدراً ومساراً ...

٢ — الشكل الأول للوحى فى الإسلام : القرآن . وفى التحليل اللغوى لهذه الكلمة أقوال كثيرة(٢) .

---

(١) ا — محمد بن ادريس الشافعى « الرسالة » ص ٣ وما بعدها .

ب — جولد تسيهر . (العقيدة والشريعة فى الاسلام) ص ٢٢ ترجمة محمد يوسف موسى وعلى حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق .

(٢) فيقول الجاحظ وهو من أئمة اللغة والبيان :

« سمى الله كتابه اسما مخالفا لما سمى العرب كلامهم على الجملة والتفصيل ، سمى جملته قرآنا كما سموا ديوانا . وبعضه سورة كقصيدة ، وبعضها آية كالبيت الخ ..

ويرى الشافعى فى تسميته القران بدون همز . أنه اسم علم غير مشتق (غير مأخوذ) من لفظ آخر . وهو خاص بكلام الله مثل التوراة والانجيل .

وقال قوم منهم الاشعرى . هو مشتق من فعال : قرنت الشىء بالشىء اذا ضممت أحدهما للآخر ، ولعل أصحاب هذا الرأى يستأنسون بالآية القرآنية القائلة « ان علينا جمعه وقرآنه »

وقال آخرون : هو مشتق من القرائن . لأن الآيات منه يصدق بعضها بعضا . فكانت كل آية قرينة على صدق أختها ..

=

. . . .

وقال الزجاج وهو من فقهاء اللغة :

هذا القول سهو . والصحيح أن ترك الهمز فيه من باب التخفيف . وقيل أيضا . انه مصدر كالرجحان من رجح . والغفران من غفر . فكذلك القرآن من قرأ . وسمى به الكتاب المقروء .

وقيل أيضا : هو وصف على وزن فعلان مشتق من القرء (بفتح القاف) بمعنى الجمع وقد سبق مايشبه هذا الرأى .

وأيا مايكن أصل هذه التسمية ، فان المقصود بالقرآن أو القرآن هو : « مانقل الينا بين دفتي المصحف نقلا متواترا بلسان عربى » .

فالمسلمون لايعترفون الا بما ورد اليهم ثابتا فى هذا المصحف عن طريق التواتر ، وهو رواية الجمع الكثير عن الجمع الكثير جيلا بعد جيل حتى يستحيل الكذب فى الرواية والنقل ، كما لايعترفون بترجمة القرآن أية ترجمة أن تسمى قرآنا .

وتشهد حوادث التاريخ الاسلامى (كحادثة اسلام عمر بن الخطاب عقب تلاوته لبضع آيات مكتوبات من القرآن وهى حادثة لايشك فيها واحد من المؤرخين) . ان المسلمين قدسارعوا لتسجيل القرآن أولا بأول على العسب واللخاف . وما تيسرت عليه الكتابة يومئذ .

كما سجلوه بالحفظ فى ثنايا الصدور ، وأن القرآن قد تم جمعه لأول مرة بالكتابة فى عهد محمد صلى الله عليه وسلم وبارشاده كما ذكر ذلك الحاكم فى المستدرك عن زيد بن ثابت انه قال :

« كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف القرآن من الرقاع » وهكذا يتبين أن اثبات القرآن بالكتابة وبالحفظ وهو ماتم فى عهد النبى وبارشاده ، شىء آخر غير جمع هذا المكتوب فى مصحف واحد يجمع المسلمون عليه ويجمعه كله بين دفتيه . وهذا العمل الأخير هو الذى تم فى عهد أبى بكر .

يراجع تفصيل ذلك عند :

(أ) الامام الشافعى . (الرسالة) ص ١٤ . الهامش . تحقيق أحمد محمد شاكر .

(ب) جلال الدين السيوطى (الاتقان فى علوم القرآن) (المختار من الاتقان ..) ص ٤٧ وما بعدها .

(ج) محمد الزفزاف (التعريف بالقرآن والحديث) ص ٣ وما بعدها .

(د) الامام الغزالى . (المستصفى) ج ١ ص ٦٤ ، ٦٥ .

(هـ) على حسب الله (أصول التشريع الاسلامى) ص ١٥ .

(و) صبحى محمصانى « فلسفة التشريع فى الاسلام » ص ١٨ وما بعدها .

(ز) محمد الخضرى . (أصول الفقه) ص ٢٦٠ .

(ح) محمد مدكور « المدخل للفقه الاسلامى » ص ٢٧ وما بعدها .

(ط) محمد حسين هيكل (حياة محمد) ص ٣٢ وما بعدها .

(ى) أميل دومنغم (حياة محمد) ص ١١٩ . ترجمة عادل زعيتر .

والعسب بضم العين والسين جمع عسيب وهو ما استعرض من جريد النخل . كانوا ينزعون الأوراق ويكتبون على الطرف العريض من الجريد .

أما (اللخاف) فجمع (لخفة) وهى الحجارة الرقاق .

٣ — إجماع المسلمين فى سائر العصور على الاحتجاج بالقرآن كما هو الآن :

على هذا المصحف ، استقر المسلمون ، جيلا بعد جيل ، لا يتجادل فيه اثنان ؛ ولا ينازع فيه منازع ، إلا إذا خرج صراحة عن نطاق الإسلام كله .

وكما أسلفنا من قبل ، عندما تصدينا للبحث فى نصوص الشريعتين السابقتين : اليهودية والمسيحية ، فان الذى يعنينا دائماً أن هذا (القرآن) بشكله الحالى ، هو مايؤمن به أتباع هذه الشريعة إيمانا مطلقا ، حتى يوم أن ثارت بينهم عواصف الاختلاف السياسى أولا ، ثم الفقهى ثانياً ، بقيت هذه العقيدة عالية فوق كل خلاف ، سامية فوق كل نزاع أو جدل .

بل إن المسلمين حينما امتشق بعضهم السلاح على بعض ، واستعر بينهم القتال بحدّ السيف ؛ لم يجدوا مايحتكمون إليه إلا هذا القرآن وحده . .

هذا هو إجماع المسلمين ، سائر المسلمين ، طالما اتفقوا واختلفوا ، وتجادلوا وتصارعوا ، ولكن فى نطاق الإيمان بالقرآن وحدوده كما قلنا . . وهو مايعنينا فى هذا البحث التشريعى(٣) . كما أسلفنا . .

الشكل الثانى من أشكال الوحى فى الإسلام : السنة المحمدية .

٤ — معنى السنّة : إذا كانت (السنة) فى اللغة تعنى الطريقة ، فان السنة المحمدية فى الشريعة الإسلامية تشمل كل ماورد عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير تشريعى (عدم إنكاره لأمر رآه أو بلغه عن أحد أتباعه فهو بسكوته يقرّه على مافعل ، شريطة أن يكون ذلك فى مجال التشريع) .

٥ — إجماع المسلمين على الاحتجاج بالسنة : والمسلمون فى هذا أيضاً — سائر

(٣) وإذن ، فلا عبرة بمن طعن فى القرآن فخرج عن الإسلام كله ، أنظر :
(ا) ابن حزم « الفصل فى الملل والنحل » ج ٢ ص ١١٤
(ب) الشهرستانى : « الملل والنحل » ج ٢ ص ١١٤
(ج) الشاطبى : « الاعتصام » ج ٢ ص ١٨٦ .
(د) محمد أبو زهرة : « ابن حنبل » ص ١١٨ .

المسلمين — مجمعون على الاحتجاج بالسنة المحمدية كوحي تشريعي من السماء(٤).
كما أن القرآن وحي من عند الله، لكن عبارته معجزة لا يستطيع أحد تقليدها، أما سنة النبي ﷺ فقد تكون كلاما (وهو المعروف بالحديث بالمعنى الخاص) غير أنه ليس بمعجز لمن يحاول تقليده، مع أنه هو الآخر وحي من الوحي؛ إذ أن القرآن نفسه هو الذي يقرر عن محمد ﷺ أنه لا يتكلم في مجال التشريع عن نفسه «وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى(٥)».

---

(٤) أنظر: محمد عبد العزيز الخولي. (مفتاح السنة) ص ٤. وكذلك محمد الخضري (أصول الفقه) ص ٢٦٧ وكذلك: علي حسب الله (أصول التشريع الاسلامي) ص ٣٤. وكذلك: محمد الزفزاف. (التعريف بالقرآن والحديث) ص ١٩٤.

(٥) سورة النجم، آية ٣ و ٤. ويقول أبو حامد الغزالي:
واعلم اننا اذا حققنا النظر بأن (ظهر) أن أصل الاحكام واحد. وهو قول الله تعالى. اذ قول الرسول صلى الله عليه وسلم ليس بحكم ولا ملزم بل هو مخبر عن الله تعالى انه حكم بكذا وكذا. فالحكم لله تعالى وحده.

ويقول في موضع آخر:
«وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة للدلالة المعجزة على صدقه ولأمر الله تعالى ايانا باتباعه. ولأنه لاينطق عن الهوى.
«ان هو الا وحي يوحى» لكن بعض الوحي يتلى فيسمى كتابا وبعضه لايتلى وهو السنة».
(أبو حامد الغزالي: «المستصفى» ج ١ ص ٦٤، ٨٣).

ويقول أبو اسحاق الشاطبي:
«فالقرآن انما هو المتبوع على الحقيقة، وجاءت السنة مبينة له، فالمتبع للسنة متبع للقرآن».
(أبو اسحاق الشاطبي «الاعتصام» ج ٢ ص ٢١٨).

والحق أن للقرآن ذاته هو الذي وضع السنة النبوية منه هذا الموضع الذي لا يقبل فصلا عن القرآن ولا تفريقا منه، فهو في أكثر من موضع وفي أكثر من نص يؤكد هذا الارتباط الوثيق بينه وبين السنة المحمدية. فهو يقول:
«وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم ولعلهم يتفكرون» سورة النحل آية ٤٤.
ويقول:
«وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا، واتقوا الله ان الله شديد العقاب» (سورة الحشر آية ٧).
بل انه يقسم على أن طاعة الله لاتكون الا بطاعة رسوله طاعة مطلقة فيقول:
«فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم. ثم لايجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما» (سورة النساء آية ٦٥).
ويقول في موضع آخر:
«من يطع الرسول فقد أطاع الله» (سورة النساء آية ٨٠).
ويقرر في مكان آخر، الامتياز التشريعي للنبي محمد صلى الله عليه وسلم فيقول:

٦ — هذان هما القرآن والسنة ، شطران للوحى الذى قام عليه الإسلام ، واستقر المسلمون — سائر المسلمين — على الاحتجاج بهما والاحتكام اليهما ، رغم اختلافهم فيما وراء هذين المصدرين من مصادر التشريع الإسلامى ، اختلافا يسيرا حول بعضها ، قويا عنيفا حول بعضها الآخر .. وبقى القرآن والسنة وحدهما مرتفعين فوق كل نزاع أو جدال .

والآن ، فلنتقدم إلى استعراض ما ورد فى هذين المصدرين من النصوص التى تتيح لنا تحديد النظرة العامة للزواج فى الشريعة الإسلامية. على أننا ، تطبيقاً لما رأيناه من تلازم النصوص القرآنية والنبوية ، نرى أن نستعرض هذه النصوص ، متشابكة مختلطة ، حتى تقوم النصوص النبوية بدورها الذى فرضه القرآن لها من الإيضاح والبيان .

وبعد : فإننا إذ نتقدم لدراسة النظرة العامة للزواج فى الشريعة الإسلامية ، فإنما نكون قد وصلنا إلى آخر شريعة سماوية — ظاهرة —(٦) بعد الشريعتين الإسرائيلية والمسيحية .

لذلك ، فإننا نرى تحقيقاً للبحث التقارنى فى هذه الدراسة ، أن نحاول — ما وسعتنا المحاولة — أن نربط بين كل جزئية نلقاها فى نصوص الإسلام وبين ما يقابلها فى الشريعتين السماويتين السابقتين . ونتناول ذلك فى المباحث التالية . .

= « لاتجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا ، قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا ، فليحذر الذين يخالفون عن أمره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم » . (سورة النور آية ٢٣)

ثم يقرر ان القرآن والسنة هما وحدهما الحكم الفصل فى سائر ماينشب فى حياة الناس من شئون . فيقول :

« وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا » . (سورة الاحزاب آية ٢٣)

وأخيرا ، فان القرآن يربط الايمان — بالله واليوم الآخر — بالاحتكام الى الله والرسول . فيقول :

يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر . ذلك خير وأحسن تأويلا » . (سورة النساء آية ٥٩) .

انظر : مصطفى السباعى : « السنة ومكانتها فى التشريع الاسلامى » ص ٥٧ — ٦٠ ثم ص ٢٤٣ وما بعدها .

(٦) سنكشف عن رأينا فى تعداد الشرائع السماوية فى الباب الخاص بالاختلاف الدينى مانعا من الزواج . ان شاء الله .

المبحث الأول: الزواج رباط أزلى ، وهو آية من الله ونعمة ومودة ورحمة وسكن .

٧ — منذ بدأ الخلق — خلق الإنسان — والزواج رباط أزلى بين الرجل والمرأة وهو آية من آيات الخالق ، ونعمة يمنّ بها على عباده .. هكذا يقرر القرآن فى نصوص عديدة ، نكتفى منها بما يلى :

(أ) «ويآدم ، اسكن أنت وزوجك الجنة (٧)» وقد أكّد هذا المعنى فى آية أخرى(٨) .

(ب) «هو الذى خلقكم من نفس واحدة ، وجعل منها زوجها ليسكن اليها(٩)» .

(ج) «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها ، وجعل بينكم مودّة ورحمة ، ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون(١٠)» .

وواضح من هذا النص القرآنىّ الأخير ، أن هذه (المودة) إنما هى فطرية أصيلة

---

(٧) سورة الاعراف . آية ١٩

(٨) سورة البقرة آية ٣٥

(٩) سورة الاعراف آية ١٨٩

(١٠) سورة الروم آية ٢١

ونلاحظ حرص القرآن فى معظم نصوصه ، على ذكر خلق الازواج من نفس واحدة ، كما عبر النبى صلى الله عليه وسلم باشتقاق الزوجين من أصل واحد .

ولقد سبق أن رأينا التوراة ، تقصر حديثها فى مثل هذا المعنى على الاصل المادى وحده ، اذ خلق الله حواء من ضلع آدم .

أما اهتمام القرآن بالتعبير عن هذا الاشتقاق بأنه من (النفس) — وهى العنصر الجوهرى فى كيان الانسان — فاننا نرى فى هذا التعبير مزيدا من الدلالة على وثوق الصلة ومتانة الارتباط بين الزوجين ، فشتان بين الروابط المادية وبين الرباط الروحى النفسى الوثيق ..

كما اننا نرى فى التعبير عن أصل الاشتقاق (بالنفس) ما يوحى بمدى الاشتراك الأصيل الدائم اللازم بين الزوجين ، الاشتراك فى التعاطف ، وميل كل منهما الى استكمـــال وجـوده بالآخر ، ولعلنا نستأنس فى هذا المعنى بالحديث النبوى : «اذا تزوج العبد فقد استكمل شطر دينه ، فليتق الله فى الشطر الباقى» .

وسكون الزوج الى زوجه ، واطمئنانه اليها ، واستئناسه بها ، هو المعنى الذى أشارت اليه التوراة فى مستهل حديثها عن بداية الخلق البشرى : «وقال الرب الاله : ليس جيدا ان يكون آدم وحده ، فأصنع له معينا نظيره» كما أشار القديس بطرس الى هذا المعنى بقوله : «كذلك أيها الرجال ، كونوا ساكنين بحسب الفطنة مع الاناء النسائى كالأضعف» .

غير اننا نلاحظ ان التعبير القرآنى «وجعل منها زوجها ليسكن اليها» «خلق لكم من انفسكم =

فى أعماق الخلق، ألقاها الخالق إلقاءً بين الزوجين، وإن فى ذلك لآيات (لا آية فحسب) لقوم يتفكرون . !

وبناء عليه : فان القرآن يعترف اعترافا صريحا بهذه (المودة) أساسا للارتباط الزوجى ، ودعامة من دعائمه .

بل إن القرآن ليجعل هذا الزواج القائم على (المودة) أمنية وأملا يدعو الصالحون ربهم أن يمنحها لهم . فقد جاء فى القرآن على لسان الصفوة من (عباد الرحمن) : «والذين يقولون: ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين» (سورة الفرقان الآية ٧٤).

وبعد فإن (المودة القلبية) وليس الحب الشهوى وحده ، هى التى يتجه اليها هذا الحديث النبوى الذى يرويه مسلم ، عن النبى ﷺ أنه قال :

« لا يفرك(١١) مؤمن مؤمنة ، إن كره منها خلقا رضى منها آخر » .

بل إن (المودة القلبية) والتعاطف النفسى ، وليس الحب الشهوى وحده ، هذه المودة وهذا التعاطف ، هما وحدهما اللذان يتفقان مع هذا الحديث النبوى ، الذى رواه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى عن النبى ﷺ أنه قال : « تنكح المرأة لأربع خصال . لمالها ، ولحسبها ، ولجمالها ، ولدينها . فاظفر بذات الدين تربت يداك » وهذا يعنى : الاهتمام بالروابط المعنوية قبل وفوق روابط المال والجاه والاغراء .

= أزواجا لتسكنوا اليها » هذا التعبير ، وفقا للمفاهيم اللغوية ، صريح فى جعل السكينة هدفا وغاية لخلق الزوج وانشاء الزواج .

وبعد فاننا نرى فى التعبير القرآنى : « ليسكن اليها » وان الربط بين فعل السكن وبين الزوج ، وفى توجيه الفعل (الى) الزوج .. نرى فى ذلك كله ما يعرفه علماء البلاغة العربية باسم « الالفاظ الموحية » .

ففى هذا التعبير ، ما يوحى بمعان كبيرة من الطمأنينة والنعمة ومن الهدوء والاستقرار . ومن التوازن والسلام النفسى ، مما يجعل الزواج ملجأ وملاذا يهرع اليه الرجل ينشد الامن والدعة والسلام .

(١١) يقال (فركه) بكسر الراء (يفركه) بفتحها بمعنى (كرهه وبغضه) .

انظر صحيح مسلم . المجلد الأول ص ٦٢٥ باب الوصية بالنساء . وكذلك النووى في (رياض الصالحين) ص ٩٠ =

المبحث الثانى : الرحمة والمعروف بين الزوجين ، من دعائم الزواج فى الإسلام :

٨ - الواقع أن استعراض الآيات القرآنية التى تصدت للزواج ، يكشف لنا عن ظاهرة تستحق التسجيل ، وهى أن القرآن يتحدث فى صفحات كاملة منه ، عن العلاقة الزوجية فى مواقفها الحرجة ، فلا نكاد نرى آيتين تتواليان — طوال هذه الصفحات — دون أن نرى بوضوح ، مدى الضغط القوى على توكيد الرحمة والمعروف بين الزوجين حتى وهما فى مهب العواصف ، ولا تكاد آيتان تتواليان دون أن نسمع الطرقات العنيفة على أدق الأوتار حساسية فى أعماق الضمير الإنسانى ، لتوكيد هذه الرحمة وضمان ذلك المعروف .

ولقد أسلفنا من قبل نص الآية القائلة : « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون (١٢) » .

فاذا تقدمنا إلى أول سورة نزلت بالمدينة ، وهى سورة البقرة ، وجدناها تفرد لتشريع الزواج صفحات كاملة ، ولكننا نرى الآيات مشحونة مفعمة بالحديث عن المعروف بين الزوجين على النحو التالى : (أ) آية ٢٢٨ : « ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف » . (ب) آية ٢٢٩ : « فإمساك بمعروف ، أو تسريح (١٣) بإحسان . . تلك حدود الله فلا تعتدوها ، ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون » .

(ح) آية ٢٣١ : فأمسكوهن بمعروف ؛ أو سرحوهن بمعروف ؛ ولا تمسكوهن ضرارا (١٤) لتعتدوا ؛ ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ؛ ولا تتخذوا آيات الله هزوا ؛ واذكروا نعمة الله عليكم ؛ وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به ؛ واتقوا الله ؛ واعلموا أن الله بكل شىء عليم » . (ى) آية ٢٣٢ : فلا تعضلوهن (١٥) أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف ؛ ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن

---

(١٢) سورة الروم آية ٢١

(١٣) أى : طلاق وانفصال .

(١٤) أى لمجرد الايذاء .

(١٥) أى لاتمنعوهن .

بالله واليوم الآخر ؛ ذلكم أزكى لكم وأطهر ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون » .

(هـ) آية ٢٣٣ : « وعلى المولود له رزقهن(١٦) وكسوتهن بالمعروف » .

(و) الآية نفسها : « فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف ؛ واتقوا الله . واعلموا أن الله بما تعملون بصير » . (ز) آية ٢٣٤ : « فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف . والله بما تعملون خبير » . (ح) آية ٢٣٥ : ولكن لا تواعدوهن سراً إلا أن تقولوا قولا معروفا . . . واعلموا أن الله يعلم ما فى أنفسكم فاحذروه ! » (ط) آية ٢٣٦ : « ومتّعوهن (١٧) على الموسع قدره وعلى المقتر قدره؛ متاعاً بالمعروف ؛ حقاً على المحسنين » . (ى) آية ٢٣٧ : « وأن تعفوا أقرب للتقوى . ولا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصير » . (ك) آية ٢٤٠ : « فإن خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن من معروف » (ل) آية ٢٤١ : « وللمطلقات متاع(١٧) بالمعروف . حقا على المتقين » . وهناك سورة كاملة تحمل اسم (الطلاق) وآياتها تجرى على هذا النسق ! .

٩ — المعروف . ولو تخلّف الحب :

وواضح هذا التكرار لكلمة المعروف واعتباره حقا مستحقا على المتقين . .

هذا . فضلا عن آيات أخرى منثورة فى القرآن بهـذا المعنى . نكتفى منها بهذه الآية : « وعاشروهن بالمعروف . فان كرهتموهن : فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً (١٨) وهذه الآية الأخيرة . تضع للزواج — فى نظرنا —

---

(١٦) أى : نفقة المرضعات . (١٧) والمتعة مايعطى للمرأة عند طلاقها تكريما لها وتطييبا لخاطرها وهى غير النفقة نو مؤخر الصداق .

(١٨) سورة النساء آية ١٩

(١٩) فى فهمنا لهذا الحديث النبوى ، أن خياركم مع الله والناس أولى بهم ان يكونوا كذلك مع نسائهم . وهذا الفهم ، يخالف ماقد يتوهمه البعض من النظرة السطحية الى ظاهر الحديث فيظن ان مقياس الخيرية هو الخيرية مع النساء فحسب .

ضمـــانا قويا وركيزة احتياطية هامة ، حتى حين يتزلزل الحب وتتمزّق روابطه ؛ هذا الضمان هو المعروف .

المبحث الثالث : التأكيد النبوى لما سبق فى القرآن :

١٠ — كذلك فإن هناك طائفة ضخمة من الأحاديث النبوية فى تأكيد هذه الرحمة بين الزوجين نكتفى منها بما يلى : (ا) روى البخارى ومسلم عن النبي ﷺ أنه قال « استوصوا بالنساء خيراً » . (ب) وروى الترمذى حديثاً قال عنه إنه « حسن صحيح » عن النبي ﷺ أنه قال : « أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً ، وخياركم خياركم لنسائهم (١٩) » . (ج) وروى أبو داود بإسناد صحيح ، عن النبي ﷺ أنه قال :

« لقد أطاف بآل بيت محمد نساء كثير يشكون أزواجهن ، ليس أولئك بخياركم » (١٩) .

(د) وروى مسلم عن النبي ﷺ : « لا يفرك مؤمن مؤمنة ، إن كره منها خلقاً رضى منها آخر » . (هـ) وروى الترمذى حديثاً قال عنه إنه حسن صحيح ، عن عمر بن الأحوص أنه سمع النبي ﷺ فى حجة الوداع — وهى آخر حجة حجها بالمسلمين — يقول ، بعد أن حمد الله وأثنى عليه ثم ذكر ووعظ : « ألا واستوصوا بالنساء خيراً » . (و) وروى الترمذى والحاكم وابن حبّان وابن ماجه ، عن النبي ﷺ وسلم أنه قال : « خيركم خيركم لنسائه ، وأنا خيركم لنسائى » (١٩) (ز) وروى أبو داود والنسائى ومسلم « أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « كفى بالمرء إثماً أن يضيع من يعول » .

المبحث الرابع : استقرار العرف السلفى على ذلك الفهم :

١١ — وبعد فإن هـــذا الفهم الإسلامى للزواج هو ما استقر فى عرف المسلمين الأولين ، كما يؤكد ذلك طائفة من المأثور عن الصحابة والتابعين :

ونكتفى من هذه المأثورات بما يلى : —

(ا) جاء رجل إلى عمر بن الخطاب ، يخبره بعزمه على طلاق امرأته ، فناقشه عمر فى أسباب ذلك ، فقال له الرجل : لا أحبها . وعندئذ قال له عمر مستنكراً :

« أو كل البيوت بنيت على الحب ؟ فأين الرعاية والتذمم ؟؟ [٢٠] .

(ب) وجاء رجل إلى الحسن البصرى ، يستشيره فى مشكلته قائلا : لقد خطب ابنتى جماعة فأنا حائر بينهم لا أدرى من أختاره لزواجها . فقال له الحسن :

« تخير أتقاهم لله ، فإنه إن أحبها أكرمها ، وإن كرهها لم يظلمها » !

المبحث الخامس . موقف الإسلام من شهوة الجنس :

١٢ — تذكرة وربط : رأينا فيما سبق : أن الشريعة الإسرائيلية لم تنزع إلى الرهبانية ولا إلى قريب منها ، إلا ما ظهر أخيرا وقبيل ظهور المسيحية ، من نزعة محدودة ، قامت بها جماعة « محدودة » فى اتجاه ثورى إلى الزهد والتقشف ، وكان « الزواج » مما زهدوا فيه . فزعموا أنه « دنس » [٢١] لكن هذا الاتجاه الثورى كما قلنا ، لم يستطع أن يخط خطاً عميقاً فى صفحة الشريعة الإسرائيلية وإن كان الباحث الحجة / إدوارد وسترمارك يرى أن هذا الاتجاه الثورى المتطرف ، إن لم يحرز نجاحاً فى مجرى التشريع الإسرائيلى لكنه قد نجح فى التأثير على الاتجاه المسيحى فيما بعد[٢٢] .

ثم طالعنا السيد المسيح عليه السلام ، بهذه الدعوة الرفيقة المتسامية إلى الزهد المطلق فى متاع الدنيا عامة ، والتخفف من سائر العلاقات الدنيوية التى قد تقعد بالمرء عن السمو إلى ملكوت السموات : « إذ كل من ترك بيوتا أو إخوة أو أخوات أو أبا أو أما أو امرأة أو أولاداً أو حقولا من أجل اسمى ، يأخذ مئة ضعف [٢٢] .

---

(٢٠) ابو عثمان الجاحظ (البيان والتبيين) الجزء الثانى . ص ٨٩ .

(٢١) (21) Westermarck : «Histoire du mariage.» v. 2, p. 115.

(٢٢) انجيل متى . اصحاح ١٩ فقرة ٢٩

وكان الزواج واحداً من هـذه العلاقات الدنيوية التى يشملها هذا الزهد العـام المطلق، وإن كان السيد المسيح عليه السلام قد سجّـل صراحة أن هذا الزهد إنمـا هو موهبة من الله ، أو مستوى لا يبلغه إلا الصفوة من عباده . إذ : « ليس الجميع يقبلون هذا الـكلام ، بل الذين أعطـى لهم ، لأنه يوجد خصيان وُلدوا هكذا من بطون أمهاتهم ، ويوجد خصيان خصاهم الناس ، ويوجد خصيان خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السموات ؛ من استطاع أن يقبل فليقبل » .(٢٣) كذلك رأينا السيد المسيح عليه السلام ، يقرر أن ملكوت السموات لا يتزوج أهله الذين رضى الله عنهم وأسكنهم فيه (٢٤). ثم تتبعنا هذه الدعوة الرفيقة المحدودة، التى أبداها السيد المسيح عليه السـلام، ورأينا تطورها على يد تلاميذه من بعده ، ورأينا أن أقربهم إلى الالتزام بمنطق أستاذه الكريم ، هو القديس بطرس ، الذى اكتفى بمواصلة الدعوة إلى الزهد ، والتحذير من « الشهوات الجسدية التى تحارب النفس » (٢٥) . ثم رأينا عجلة التطور بهذه الدعوة الهادئة الرفيقة ، تندفع بعنف نحو التنفير من « الشهوات الشبابية »(٢٦) « فالذين هم فى الجسد لا يستطيعون أن يرضوا الله(٢٧) » . وعندئذ تظهر الدعوة إلى الرهبانية صريحة قوية : « حسن للرجل أن لا يمسّ امرأة »(٢٨) . « ثم تتوالى القرون ، لتصبح الشهوة الجنسية رجساً ودنساً ، ويصبح الزواج حراما محرّماً على قادة الكنيسة ، وتدخل الكنيسة من أجل هذا كله فى صراع رهيب ذكرنا طرفاً منه منذ قريب(٢٩) .

والآن : آن لنا أن نتحدث عن موقف الإسلام من هذه « الشهوات الجسدية الشبابية » أولا ، ثم عن موقفه من الرهبانية ثانياً وبالتالى . وذلك فى المطالب الآتية:

---

(٢٣) انجيل متى . اصحاح ١٢ فقرة ١١

(٢٤) انجيل متى ١٩ فقرة ٢٠ والاصحاح ٢٢ فقرة ٣٠ وكذلك انجيل مرقس اصحاح ١٢ فقرة ٢٥ وكذلك انجيل لوقا . اصحاح ١٨ فقرة ٢٨ واصحاح ٢٠ فقرة ٣٤

(٢٥) رسالة بطرس الاصحاح ٢ فقرة ١١

(٢٦) رسالة بولس الثانية الى تيموثاوس اصحاح ٢ فقرة ٢٢

(٢٧) رسالة بولس الأولى لأهل رومية اصحاح ٨ فقرة ٨

(٢٨) رسالة بولس الثانية الى تيموثاوس اصحاح ٧ فقرة ١

(٢٩) أنظر الفصل الثانى الخاص بالمسيحية من هذا الباب .

١٣ — المطلب الأول: القرآن يعترف بالشهوة الجنسية ولا يستنكر إلا الشذوذ.

لا يرى الإسلام فى الشهوة الجنسية إلا أنها غريزة فطرية أودعها الخالق فى فطرة عباده، فلا تثريب عليهم فيها ولا جناح، إنما التثريب وإنما اللوم كل اللوم فى شذوذها وانحرافها عن سواء الصراط؛ وهذه طائفة عن نصوص القرآن فى هذا المجال:

١٤ — النص الأول: جاء فى القرآن: «زُيِّن(٣٠) للناس حبّ الشهوات من النساء والبنين، والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة، والخيل المسوّمة، والأنعام، والحرث، ذلك متاع الحياة الدنيا، والله عنده حسن المآب. قل: أؤنبّئكم بخير من ذلكم؟ للذين اتقوا عند ربهم جنات تجرى من تحتها الأنهار، خالدين فيها، وأزواج مطهّرة، ورضوان من الله، والله بصير بالعباد(٣١).

ونلاحظ فى صراحة هذا النص ما يلى: — أولا: ابتداء النص بهذا الفعل الماضى (زُيّن) مما يدل على أن حب هذه الشهوات واقع قائم لا ريب فيه. ثانياً: بدأ النص بحب الشهوات من النساء، وقدّم هذا الحب على حب البنين والأموال والمتاع.. مما يدل على أن (حب الشهوات من النساء) يفوق حب ما ذكره النص فيما بعد. ثالثاً: أن القرآن لم يستنكر هذا الحب، وإنما قال فى ختام الآية. «ذلك متاع الحياة الدنيا». رابعاً: أنه يعبّر عن متاع الجنة بأنه (خير من ذلكم) وطبقاً للقواعد اللغوية، فإن كلمة (خير) هنا بمعنى (أفضل) لأن لفظ (خير) يطلق على الصفة العادية، كما يطلق على صيغة المفاضلة والمقارنة.

وطبقاً للقواعد اللغوية أيضاً: فإن صيغة المفاضلة، إنما تعنى الاشتراك أساساً فى أصل الصفة ثم زيادة الفاضل على المفضول فى هذه الصفة، فقولك: فلان أعظم من فلان، يدل على اشتراكهما أساساً فى العظمة؛ لكن أحدهما يزيد على الآخر فى هذه العظمة. وكذلك: قول القرآن، إن متاع الجنة خير من حب الشهوات

---

(٣١) سورة آل عمران آية ١٤، ١٥

(٣١) بضم الزاى وكسر الياء. أى ببناء صيغة الفعل للمجهول.

من النساء والبنين والأموال والمتاع ، إنّما يدل على أن كلا الأمرين مشتركان فى أنهما خير ولكن متاع الجنة أفضل وأحسن . خامساً : حتى فى حديث القرآن عن متاع الجنة ؛ سجّل فى مقدمة هذا المتاع : نعمة الزواج بأزواج مطهرة . سادساً : وفى تزكية (المتاع) الدنيوى وتأييده ، روى مسلم والنسائى وابن ماجه — وكلهم من الرواة الستّة الثقات — أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « الدنيا متاع ، وخير متاع الدنيا : المرأة الصالحة »

١٥ — النص الثانى والثالث :

تحدّث القرآن على لسان نبى الله (لوط) عليه السلام — وهو يستنكر على قومه سوء ما كانوا يفعلون — قائلا : —

(!) « أتأتون الذّكران من العالمين؟ وتذرون ما خلق لكم ربّكم من أزواجكم؟ بل أنتم قوم عادون »(٣٢) .

(ب) كما ذكر القرآن فى موضع آخر :

« ولوطا إذ قال لقومه : أتأتون الفاحشة وأنتم تبصرون ؟ أئنّكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء؟ بل أنتم قوم تجهلون »(٣٣) .

ونلاحظ على هذين النصين ، أنهما لا يستنكران على قوم لوط ، إلا أنهم أساءوا توجيه شهواتهم هذا التوجيه الشاذ المنحرف ، معرضين عما خلق الله لهم من المجال الفطرى الطاهر .

كما أن فى التعبير القرآنى : « ما خلق لكم ربكم من أزواجكم » ما يوضح أن الخالق جلّ وعلا ، قد أنعم على خلقه بهذا المجال الفطرى لشهواتهم ، دون حرج عليهم فى ذلك ولا جناح .

١٦ — النص الرابع والخامس والسادس :

أما فى حديث القرآن عن المؤمنين الصالحين فيقول :

(٣٢) أى : معتدون منحرفون عن الصواب . والآيتان رقم ١٦٥ ، ١٦٦ من سورة الشعراء .

(٣٣) سورة النمل . الآيتان ٥٤ ، ٥٥

(أ) «والذين هم لفروجهم حافظون . إلا على أزواجهم أو ما ملكت ايمانهم فإنهم غير ملومين . فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون»(٣٤)

(ب) وقد أكّد القرآن هذا النص في موضع آخر(٣٥).

ونلاحظ أن هذا النص — والثانى مثله — أن القرآن يرفع (اللوم) عن المؤمن فى اتصاله الجنسى المشروع ، ويعتبر هذا الاتصال من الحق الذى لاغبار عليه ولا لوم فيه.

(حـ) ويخاطب القرآن المؤمنين قائلا :

«نساؤكم حرثٌ لكم،(٣٦) فأتوا حرثكم أنّى شئتم، وقدّموا لأنفسكم، واتقوا الله، واعلموا أنكم ملاقوه ، وبشّر المؤمنين »(٣٧)

ونلاحظ على هذا النص :

أن القرآن يستعمل هنا فى مستهلّ هذا التعبير (أسلوب الخبر) أى أنه بذلك إنما يقرر أمرا واقعا وهو أن اشباع الرجل لرغبته مع زوجته أمر مقرر ثابت لايحتاج إلى أمر جديد بالإباحة والإذن فيه ...

كما نلاحظ أنه ينتهى بتذكير الناس بعظمة الله وبلقائه، حتى يلتزموا السبيل المشروع ولا ينحرفوا عنه إلى شذوذ أو فساد .

المطلب الثانى : النصوص النبوية تعترف بالشهوة الجنسية وتوجّهها للزواج :

ونكتفى من هذه النصوص بالأحاديث التالية :

---

(٣٤) سورة (المؤمنون) آية ٥ ، ٦ . والباحثون فى تطور التشريع الاسلامى يرون ان حديث القرآن عن ما (ماملكت أيمانهم) أى : الاماء ، باعتبار الواقع الدائم يومئذ لظروف سياسية وتاريخية، بيد أن القرآن نفسه — فى رأى هؤلاء الباحثين — هو الذى جاهد لالغاء الرق ولكن بغير طريق الطفرة . انظر فى تفصيل ذلك .

(أ) على عبد الواحد وافى « الأسرة والمجتمع » ص ٨٩ وما بعدها .

(ب) وانظر كذلك : هاشم الفلالى « لا رق فى القرآن » ص ١١٤ وما بعدها .

(جـ) وانظر كذلك : عبد الوهاب خلاف . « الأهلية وعوارضها » . ص ٣٨ ومابعدها .

(٣٥) سورة المعارج . آية ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ .

(٣٦) والحرث هو المتاع فى لغة القرآن . ومنه الآية « من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه ، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها ، وماله فى الآخرة من نصيب » وهى من سورة الشورى . آية ٢٠ .

(٣٧) سورة البقرة . آية ٢٢٣ .

١٧ – (ا) الزواج أغض للبصر وأحصن للفرج :

روى البخارى ومسلم ، عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال :

« يامعشر الشباب : من استطاع منكم الباءة فليتزوج ، فانه أغض للبصر وأحصن للفرج ، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء »

ونلاحظ على هذا الحديث أنه يدعو أساساً إلى الزواج كل ذى باءة (قدرة) عليه ، فللزواج مسئولياته ، وأعباؤه التى يجب – فى نظر النبى صلى الله عليه وسلم – أن يكون لها الاعتبار الأول ، فمن لم يستطع فإنه يدعوه إلى إجراء احتياطى وهو الصوم ، فانه وجاء وقمع للغريزة الجنسية ولو إلى حين . .

وإذن : فالزواج هو المطلوب أولا وأساساً ، والصوم هو الإجراء الاحتياطى ، ولا يمكن – منطقياً – أن يتساويا .

١٨ –(ب) (استفراغ الطاقة الجنسية) و (الاستبدال النفسى)

روى مسلم وأبو داود والترمذى والدارمى ، عن النبى صلى الله عليه وسلم : –

« إذا رأى أحدكم من امرأة مايعجبه فليأت أهله ؛ فان ذلك يرد ما فى نفسه » وفى رواية « أيما رجل رأى امرأة تعجبه فليذهب إلى أهله ، فان معها مثل الذى معها »

ونلاحظ ، أن هذا الحديث النبوى بروايته الأولى يذكرنا بما يقوله الآن علماء الطب من أن الشهوة الجنسية انما تثار بإشعارات من الغدد التناسلية حين تحتقن بشحنتها التى تريد لها مخرجا . . وأن استفراغ هذه الشحنة يقطع هذه الاشعارات .

كذلك ، تذكرنا الرواية الثانية للحديث بما يذكره علماء النفس عن الاستبدال إذ المطلوب هنا فى هذه الرواية للحديث النبوى : أن تكون الزوجة بديلا – عند زوجها – لكل امرأة أخرى قد يشتهيها(٣٩)

---

٣٩) انظر فى ذلك : دكتور محمد كامل برادة (مشكلات التناسل) ص ٤٧ وكذلك : دكتور عبد العزيز القوصى (أسس علم النفس) ص ١٤٤ ، ١٤٥ ، ٢٦٥ ، دكتور هنرى دوران (هذا الجسد فى أخطر قضاياه) ص ٧٣ ، دكتور فرانك س . كابريو . (عش مطمئن النفس) ص ١٣٤ وما بعدها . دكتور فان دى فلد (الزواج المثالى) ص ٥٥ وما بعدها ، ثم أنظر كيف عالج الفكر الاسلامى هذا المعنى بما يكاد يطابق آراء المحدثين من علماء النفس مع السبق البعيد فى الزمان ، أنظر مثلا :

الدهلوى : « حجة الله البالغة » ج ٢ ، ص ٦٨١ ، ٦٨٥

المطلب الثالث : المعاشرة الزوجية ، حق للمرأة أيضاً :

١٩ — وبعد ، فاننا نواجه فى الإسلام مبدأ طريفا ومثيرا حقا ، إذ لم يجعل المعاشرة الزوجية حقا مقصورا على الرجل وحده ، وإنما فرض للمرأة أيضاً هذا الحق « ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف »(٤٠)

كذلك يقول القرآن :

« للذين يؤلون(٤١) من نسائهم تربّص أربعة أشهر ، فإن فاءوا(٤٢) فان الله غفور رحيم ، وإن عزموا الطلاق فان الله سميع عليم »(٤٣)

ونلاحظ على هذين النصين: ، أن إشباع الرغبة الجنسية لم يعد — فى نظر القرآن — حقا للرجل وحده ، وإنما هو حق مستحق للمرأة أيضا .

فلو أن رجلا حلف أن لا يقرب امرأته ، فان القرآن يعتبر هذا خطأ — كما نرى فى آخر النص — ثم لا يدعه وشأنه، وإنما يمهله — كما يمهل المدين بدين ؟ — إلى أجل مسمّى . حدده القرآن بأربعة أشهر(٤٤).

فإما أن يثوب ويتوب ويرجع إلى أداء مالزوجته عليه من حق مشروع ، وهذا هو ما يدعو إليه القرآن بدليل تقديمه هذا الوضع فى الذكر على الوضع الثانى وهو الإصرار — ولما سنرى له فى الحديث النبوى — وعندئذ فان القرآن يعده ، بالمغفرة والرحمة، وهذا مما يشهد بأن القرآن يعتبر أن هذا الإيلاء كان خطأ وإثما كما أسلفنا . وعليه بعد ذلك أن يتحمل عقوبة دينية معينة ، شأنه شأن كل من يحلف يمينا ثم ينكث فيه ،

---

(٤٠) سورة البقرة آية ٢٢٨

(٤١) يحلفون أن لا يقربوا نساءهم والفقهاء يقيسون عليه كل اضرار بالزوجة ولو كان هجرها فى الحديث مثلا .. !

(٤٢) أى رجعوا الى صوابهم وعدلوا عن مقاطعتهم لزوجاتهم .

(٤٣) سورة البقرة آية ٢٢٦ ، ٢٢٧

(٤٤) فهمنا للتحديد بهذه المدة أنها متوسط مدة العدة ، وهى فترة الانتظار بعد انفصال الزوجين كما سيأتى ذلك بالتفصيل عند دراسة هذه المدة كمانع من موانع الزواج . ومما يشهد لهذا الفهم : ان انتهاء هذه المدة بدون عودة الزوج الى الاتصال بزوجه يؤدى الى تطليقها منه جبرا عليه ، وهكذا ينتهى الايلاء بالطلاق فتقاس مدته عليه .

أو يعدل عنه ، وهذه العقوبة تسمى فى الفقه الإسلامى « كفّارة اليمين »(٤٥) وهناك رأى فى الفقه الإسلامى(٤٦) بإعفائه من هذه الكفارة اكتفاء بما ذكر الله من المغفرة ، ولعل فى هذا الرأى تشجيعا للزوج على الرجوع عن يمينه والفىء إلى زوجه .

٢٠ — النصوص النبوية :

بل إن النبي محمداً صلى الله عليه وسلم، ليدعو إلى هذا الفىء ويحضّ عليه .ويهدد من يصرّ على يمينه ولا يعدل عنه .

فقد روى البخارى ومسلم وأحمد . أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «لأن يلجّ(٤٧) أحدكم بيمينه فى أهله ، آثم(٤٨) له عند الله من أن يعطى كفارته التى افترض الله عليه . »(٤٩)

أما إن أصر على امتناعه ، عاقبه الإسلام بتطليق زوجه منه ، ورغما عنه ، بقوة القانون أو بحكم القضاء ..(٥٠)

وهناك طائفة قوية من الأحاديث الصحاح ، تؤكد كلها حق المرأة على زوجها فى استيفاء حقها الزوجى المشروع .

---

(٤٥) وقد حددها القرآن نفسه فى قوله « ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ماتطعمون أهليكم او كسوتهم أو تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام ، ذالك كفارة ايمانكم اذا حلفتم » والآية فى سورة المائدة برقم ٨٩ .

(٤٦) تفسير ابن كثير . ج ١ ص ٢٦٨ وكذلك تفسير الخازن ج ١ ص ١٨٨ وتفسير البغوى ج ١ ص ١٨٧ .

(٤٧) هكذا ضبط الجيم بالتضعيف (الشدة) من اللجاج وهو التمادى .

(٤٨) اى أعظم اثما . كما ورد فى رواية أخرى للحديث نفسه .

(٤٩) راجع : (أ) الجامع الصحيح للبخارى.كتاب الايمان والنذور . الجزء الثامن ص١٦٠

(ب) صحيح مسلم . باب النهى عن الاصرار على اليمين فيما يتأذى به أهل الحالف مما ليس بحرام . المجلد الثانى ص ٢٦ .

(ج) تفسير ابن كثير . المجلد الأول . ص ٢٦٦.

(٥٠) حاولنا بعبارتنا هذه ، أن تشمل سائر الآراء الفقهية ، بين قائل بوقوع الطلاق بقوة القانون وبمجرد انقضاء المهلة ، وقائل بالزامه بالطلاق والا أصدر القضاء حكمه الجبرى به رغما عنه ، وبين قائل ان الأمر يتوقف على رغبة المرأة ، وقائل بعدم التوقف على رغبتها ، ثم بين قائل بأن الطلاق يقع رجعيا وله الحق فى رجعتها ، وقائل بأنها طلقة بائنة تمنعه من رجعتها . انظرها بالتفصيل الدى : تفسير الخازن ج ١ ص١٨٨ وكذلك ابن رشد (بداية المجتهد) ج ٢ ص١٠٠ وما بعدها .

وقد روى هذه الأحاديث رواة ثقات ، فى مقدمتهم البخارى ومسلم وأبو دواد كما أشارت هذه الأحاديث إلى أكثر من صحابى ، شغله التعبد والنسك عن واجب زوجه عليه ، فأنكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فى صراحة ووضوح .

وأخيراً ، فإن هذه الأحاديث وردت من طرق مختلفة ، وألفاظ متشابهة ويتلخص مجموعها فيما يلى :—

(ا) روى البخارى ومسلم عن أبى عبد الله بن عمرو بن العاص قال :

« قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ياعبد الله . ألم أُخبَر(٥١) أنك تصوم النهار وتقوم الليل ؟ قلت : بلى يارسول الله . قال : فلا تفعل . صم وأفطر ، وقم ونم . فإن لجسدك عليك حقا ، وإن لعينك عليك حقا ، وإن لزوجك عليك حقا »(٥٢)

ولقد جاءت رواية شارحة عن هذا الصحابى نفسه (أبى عبد الله بن عمرو) تذكر سبب هذا الحديث فتقول على لسان هذا الصحابى : إن أباه زوّجه من امرأة ذات حسب ، وإنه كان يتردد على بيت الزوجين عقب الزواج ليطمئن عليهما ، حتى أدرك من حديث العروس (زوجة ابنه) أن زوجها قد صرفته العبادة عنها . فرفع أمره إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبي : « القنى به » فلما قابله وجّه له هذا الحديث (٥٣) .

(ب) وروى البخارى مثل هذا الحديث ، ولكن بمناسبة ماوقع من صحابى آخر هو (أبو الدرداء) (٥٤) .

(ج) ومثل هذا مارواه أبو داود مفصلا ، وذكره البخارى مختصراً عن صحابى ثالث هو عثمان بن مظعون .

---

(٥١) بضم الهمزة وفتح الباء (صيغة المبنى للمفعول) أى : الم يخبرنى بعض الناس ..

(٥٢) رواه البخارى فى أكثر من موضع . انظر مثلا : صحيح البخارى . كتاب الصوم . باب حق الأهل فى الصوم ج ٣ ص ٤٩ — ٥٣ وكذلك كتاب النكاح . باب : لزوجك عليك حق . الجزء السابع ص ٤٠ كما رواه مسلم فى عدة مواضع منها : صحيح مسلم . ج ٢ ص ٤٦٩ . باب النهى عن صوم الدهر لمن تضرر به أو فوت به حقا . وقد روى هذا الحديث من عدة طرق فى عدة صفحات .

(٥٣) محيى الدين النووى . (رياض الصالحين) ص ٣٦

(٥٤) صحيح البخارى . الجزء الثالث ص ٤٩ ، ٥٠ .

وقد جاء فى ختام الحديث النبوى :

« فاتـق الله يا عثمان ، فإن لأهلك عليك حقا ، وإن لضيفك عليك حقاً ، وإن لنفسك عليك حقا(٥٥) .

٢١ — صدى ذلك فى الفقه الإسلامى والتنظيم العسكرى:

روى ابن كثير فى تفسيره ، أن عمر بن الخطاب خرج ذات ليلة يطوف بالمدينة — وكان يفعل ذلك كثيراً — إذ مرّ بامرأة من زوجات المجاهدين قد خرج زوجها إلى الميدان ، فأخذت تتغنى بأبيات من الشعر تصور ما تعانيه من شوق وحرمان ، وسمعها عمر ، فغدا على الناس بقرار ألا تزيد غيبة المجاهدين عن أهليهم أكثر من أربعة أشهر ثم يستبدلهم بآخرين

المطلب الرابع : العلاقة الزوجية ، لا تناقض التعبد لله :

٢٢ — جاء فى القرآن : —

«أُحلّ لكم ليلة الصيام الرَّفَثُ(٥٧) إلى نسائكم ، هن لباس لكم، وأنتم لباس لهن، علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم ، فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم ، وكلوا ، واشربوا ، حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ، ثم أتموا الصيام إلى الليل »(٥٨)

ولئن كان فى مقدمة المصادر الشارحة لنصوص القانون : ما يصاحبه من المذكرات التفسيرية . فان فى الظروف المصاحبة لورود الآيات القرآنية ، وهى مايسميها الفقهاء المسلمين بأسباب النزول ، خير مثال لهذه المصادر الشارحة .

(٥٥) سنن أبى داود . جـ ١ ص ٣١٥

(٥٦ تفسير ابن كثير . جـ ١ ص ٢٦٩ . وقد ذكر أن هذا الحادث مروى من عدة طرق وأنه من المشهورات .

(٥٧) تعبير نجده فى لغة القرآن والحديث النبوى ، للدلالة على الاتصال الجنسى .

(٥٨) سورة البقرة ، آية ١٨٧ .

٢٣ — فقد روى البخارى (من طريقين) عن البراء بن عازب قال : —
لما نزل صوم رمضان ؛ كانوا لا يقربون النساء رمضان كله ، وكان رجال يخونون أنفسهم ، فأنزل الله : —

« علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم ......»(٥٩)

كما روى البخارى والترمذى وأحمد وأبو داود والحاكم وابن جرير وابن أبى حاتم أحاديث أخرى تدور حول هذا المعنى .. وهو أن الناس كانوا يتعففون عن العلاقات الجنسية فى ليالى شهر رمضان فنزلت هذه الآية (٦٠)

تحليل واستنتاج :

٢٤ — (أ) وموقف القرآن فى هذا واضح صريح فى إلغاء كل تصوير لهذه العلاقة على أنها منافية لسلامة التعبد والتنسك ، متى كان لكل شىء وقته ونصيبه المشروع .
وإذن، فلم تعد العلاقة الزواجية — فى نظر الإسلام — شرا من الشر ،ولا نُكرا من النكر ، وإنما هى شأن من شئون الحياة كما أراد الله لها أن تكون . .

٢٥ — (ب) كما أن فى النص مصارحة جريئة بما كان يهدد المسلمين من خطر تشير إليه عبارة القرآن (تختانون أنفسكم) .

ذلك الخطر : هو انقسام الإنسان على نفسه بين ما يعتقده محرّما وبين ماتقهره دوافع قاهرة على أن يأتيه بالفعل وفى الواقع ، هنالك تتمزق نفسه بين شقى الرحى : بين قهر الواقع وعذاب الضمير . .(٦١)

(٥٩) صحيح البخارى . الجزء السادس ص ٣٠ كتاب التفسير . وانظر كذلك : محمد صديق خان (حسن الاسوة) ص ١٦٨

(٦٠) انظر : جلال الدين السيوطى . (اسباب النزول) ص ٢٣

(٦١) أنظر فى ذلك مايقرره علماء النفس عامة . خصوصا عندما يتصدون للحديث عن : أ) الصراع النفسى ب) عقدة الشعور بالاثم .

ونكتفى هنا بالاشارة الى :

أ — عبد العزيز القوصى : « أسس الصحة النفسية » ص ٢٦٥ وما بعدها .

ب — دكتور ادوارد سبنسر كولتر . « لاتخف » ص ١٧٨ وما بعدها .

ج — دكتور فرانك . س كابريو « عش مطمئن النفس » فصل «الاحساس بالذنب وراء كل عصاب » ! ص ٧٤ وما بعدها .

وما النفاق الاجتماعي ، وما الرياء الذي جاء في الحديث النبوي الشريف أنه الشرك الأصغر ، إلا صورة من صور هذا التمزق النفسي الكئيب .

ألم تر إلى ختام النص :

« فتاب عليكم ، وعفا عنكم ... »

المطلب الخامس : العلاقة الزواجية ، عمل صالح يثاب عليه !

٢٦ — إن الإسلام لا يقف بالعلاقة الزواجية عند حد الاعتراف بها، ونفي الإثم عنها ، باعتبارها (مباحا) من المباحات التي لا يؤمر الإنسان بفعلها ولا بتركها .

إنه لا يقف بالعلاقة الزواجية عند هذا الحد ، ولكنه يرتفع بها إلى مستوى العمل الصالح الذي يثاب المرء على فعله كما يثاب على سائر الأعمال الصالحات .

فلقد روى مسلم والترمذي عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه ، في حديث طويل ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : —

« في بضع(٦٢) أحدكم صدقه .

قالوا : يارسول الله ، أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر ؟

قال : أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر ؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر . وروى الحاكم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال :

« لا يكون العاقل ظاعناً إلا في ثلاث : تزود لمعاد ، أو مرمة لمعاش ، أو لذة في غير محرم » وروى الترمذي وابن حبان والحاكم والدارقطني — وصححه — عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : —

« ثلاثة حق على الله إعانتهم : المجاهد في سبيل الله ، والناكح يريد أن يستعفف والمكاتب يريد الأداء(٦٣)

(٦٢) أي : الاتصال الجنسي . كما يدل على ذلك ختام الحديث .

(٦٣) الشوكاني (نيل الأوطار) ج ٦ ص ١٠٧

والمكاتب ، هو العبد الذي يكتب على نفسه التزاما بمبلغ من المال يشترى به حريته ، وكان من التزامات الدولة الاسلامية أن تنفق بعض حصيلة الزكاة في معاونته ، وتلك طريقة ابتدعها الاسلام لتحرير الرقيق .

وأخيراً ، فإن كاتباً فرنسياً هو الدكتور / بول دى رجلا ، راعه هذا الخلاف المتباعد بين نظرة الإسلام إلى العلاقة الزواجية ، ونظرة غيره من الأديان إلى هذه العلاقة ، فكتب يقول :

« إن الاتصال الجنسى الذى يراه الكاثوليك موصوما دائماً بالخطيئة الأزلية — ولو كان مشروعا فى زواج — هذا الاتصال بالنسبة للمسلمين طهر وبركة . . . وهكذا تقف الطبيعة فى جانب الإسلام »(٦٤)

المطلب السادس: لا رهبانية فى الإسلام:

٢٧ — إذا ما تتبعنا نصوص الأحاديث النبوية فى هذا المجال : وجدنا منطق الإسلام ونصوصه جميعاً تتضافر على سد منابع الرهبانية سداً فى أعماق النفسية الإسلامية، ثم تقيم حائلا حصيناً بين المسلمين وبين النزوع إلى هذه الرهبانية ، ووجدنا النبي محمدا صلى الله عليه وسلم يحارب بشدة وعنف ، كل محاولة لتسلل هذه الرهبانية بصورة ما ، إلى صفوف المسلمين . .

(١) فلقد روى البخارى ومسلم والنسائى عن أنس رضى الله عنه ، قال : —

«جاء ثلاثة رهط(٦٥) إلى بيت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم يسألون عن عبادته فلما أخبروا(٦٦) كأنهم تقالّوها ٦٧) فقالوا : —

أين نحن من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ وقد غُفِر له ما تقدم من ذنبه وما تأخّر(٦٨) .

---

(64) Dr, Paul de Régla : «L'eglise et Le mariage» P . 134 .

(٦٥) أى : رجال .

(٦٦) بضم الهمزة وكسر الباء . (صيغة المبنى للمفعول) أى : فلما أخبرهم ازواج النبى صلى الله عليه وسلم .

(٦٧) أى : رأوها قليلة .

(٦٨) اشارة الى آيات القرآن : « انا فتحنا لك فتحا مبينا ، ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر » سورة الفتح آية ١ ، ٢

ومعنى كلامهم : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اكتفى بهذا القدر الذى رأوه قليلا من العبادة ؛ فلأن الله قد بشره بالمغفرة ؛ أما نحن ، فعلينا اضعاف ذلك حتى تكفر عن سيئاتنا وحتى نرقى الى الدرجات العلى .

قال أحدهم : أما أنا فأصلى الليل أبداً.

وقال آخر : وأنا أصوم الدهر ولا أفطر .

وقال الآخر : وأنا أعتزل النساء ولا أتزوج أبداً .

فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم إليهم . فقال : أنتم الذين قلتم كذا وكذا ؟ أما والله ، إنى لأخشاكم لله ، وأتقاكم له ، ولكنى أصوم وأفطر ، وأصلى وأرقد ، وأتزوج النساء ، فمن رغب عن سنتى فليس منى »

(ب) وروى أبو داود عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت : —

« بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عثمان بن مظعون يقول :

أرغبت عن سنتى ؟ فقال : لا والله يارسول الله ولكن سنتك أطلب .

فقال النبي صلى الله عليه وسلم :

فإنى أنام وأصلى ، وأصوم وأفطر ، وأنكح النساء .

فاتق الله ياعثمان ، فإن لأهلك عليك حقاً ، وإن لضيفك عليك حقاً ، وإن لنفسك عليك حقاً »

(ح) وروى البخارى من طريقين ، عن سعد بن أبى وقاص أنه قال :

« ردّ رسول الله صلى الله عليه وسلم على عثمان بن مظعون التبتّل ، ولو أذن له لاختصينا »

(و) وروى الترمذى وابن ماجه والطبرانى وابن المنذر وابن أبى حاتم عن الحسن عن سمرة قال :

« نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التبتّل »

(ز) وروى البخارى عن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم :

« كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس لنا شىء(٦٩) ، فقلنا :

(٦٩) أى : مال نتزوج به ونحن فى دار غربة .

ألا نستخصى ؟ فنهانا عن ذلك . . . ثم رخّص لنا أن ننكح المرأة بالثوب(٧٠) ، ثم قرأ علينا :

« يأيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم . ولا تعتدوا ، إن الله لا يحب المعتدين »

(ح) وروى الترمذى وغيره :

أن رجلا أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال :

« إنى إذا أصبت(٧١) اللحم، انتشرت للنساء وأخذتنى شهوتى ، فحرمت علىّ اللحم. فأنزل الله(٧٢) :

« يأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين »

(ط) وروى ابن جرير عن ابن عباس : أن رجالا من الصحابة ، منهم عثمان ابن مظعون حرموا النساء واللحم على أنفسهم ، وحاولوا أن يستخصوا ، لكى تنقطع الشهوة عنهم ويتفرغوا للعبادة فنزلت هذه الآية .

(ى) وروى ابن جرير عن عكرمة وأبى قلابة ومجاهد وأبى مالك والنخعى والسدى وغيرهم نحو ماسبق ، وفى رواية السدى أنهم (أولئك الرجال أصحاب هذه المحاولة) كانوا عشرة من المشهورين بالورع والنسك، منهم عثمان بن مظعون وعلى بن أبى طالب وفى رواية عكرمة : منهم على بن أبى طالب وعبد الله بن مسعود والمقداد بن الأسود وسالم مولى أبى حذيفة . وفى رواية مجاهد : منهم عبد الله بن عمر .

(٧٠) أى : نزل بالمهر الى ادنى مال مستطاع . ولفقهاء الشيعة الجعفرية فى هذا رأى ، ليس هذا مجال بسطه .

(٧١) (أكلت) أنظر : الجلال السيوطى . أسباب النزول ، سورة المائدة آية ٨٧ وانظر احاديث اخرى كثيرة مشروحة فى هذا الباب . الدى : محمد بن على الشوكانى (نيل الاوطار) ج ٦ ص ١٠٦ وما بعدها .

(٧٢) أى ان هذه الحادثة هى سبب النزول ، أما الحديث السابق الذى رواه البخارى فهو يقول أن النبى صلى الله عليه وسلم (قرأ) هذه الآية لا ان حادث البخارى كان هو سبب النزول . وان كان العلماء متفقين على أنه قد يجتمع أكثر من سبب واحد لنزول الآية الواحدة. كما سنرى .

(ك) وبعد فان هناك محاولة تكشف بوضوح تسلل هذه الأفكار من مصادر غير إسلامية ، وذلك فيما روى ابن عساكر فى تاريخه عن ابن عباس قال :

« نزلت هذه الآية فى رهط من الصحابة منهم أبو بكر وعمر وعلى وابن مسعود وعثمان بن مظعون والمقداد بن الأسود وسالم مولى أبى حذيفة ، توافقوا أن يجبّوا (٧٣) أنفسهم ويعتزلوا النساء ولا يأكلوا لحماً ولا دسماً ، ويلبسوا المسوح ، ولا يأكلوا من الطعام الا قوتا ، وأن يسيحوا فى الأرض كهيئة الرهبان فنزلت هذه الآية (٧٤)

(ل) بل إننا لنجد النبي محمداً صلى الله عليه وسلم يشير فى صراحة إلى « رهبانية النصارى » ويحذّر أتباعه من تقليدها ، وذلك فيما رواه البيهقى عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم أنه قال: تزوجوا فإنى مكاثر بكم الأمم، ولا تكونوا كرهبانية النصارى» (٧٥)

(٧٣) الجب هو استئصال العضو .

(٧٤) الجلال السيوطى (أسباب النزول) ص ٧٦ ، ٧٧ فى سبب نزول الآية :

« يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا .... » آية ٨٧ سورة المائدة .

(٧٥) ا ــ الشوكانى « نيل الاوطار » ج ٦ ص ١٠٧

ب ــ الدهلوى « حجة الله البالغة » ج ٢ ص ٦٨١ ، ٦٨٢ .

وبعد : فان الأستاذ وستر مارك ، يستشهد بحديث نبوى يبدو منه أن النبى محمدا صلى الله عليه وسلم ، لم يغب عنه هذا المصدر الغير الاسلامى لتلك النزعة الطارئة الى الرهبانية. هذا الحديث هو :

« جاء عكاف بن دراعة الهلالى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا عكاف ، ألك زوجة ؟ قال : لا .

قال : ولا جارية ؟ قال : لا .

قال : وأنت صحيح موسر قال : نعم :

قال النبى صلى الله عليه وسلم : فأنت اذن من اخوان الشياطين » .

هذه هى الفقرة التى استشهد بها الأستاذ وستر مارك .

وقد وجدنا هذا الحديث بتمامه ، فيما رواه أبو يعلى عن عطية بن بسر المازنى قال : جاء عكاف بن دراعة الهلالى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« يا عكاف ، ألك زوجة .... وفى ختام الحديث :

« اما أن تكون من رهبان النصارى فأنت منهم ، واما أن تكون منا فاصنع كما نصنع فان من سنتنا النكاح » .

لكن جلال الدين السيوطى ، لا يطمئن الى صحة رواية هذا الحديث ، اذ رواه ابو يعلى من طريق فيه (معاوية بن يحيى) ويقول الجلال السيوطى :

« ومعاوية هو الصدق ضعيف » .

بيد أن الجلال السيوطى يعود فيذكر لرواية هذا الحديث طريقين آخرين : ــ =

المطلب السابع : لانبوة لأعزب ، ومن شذّ فلظروف خاصة به :

٢٨ — سبق أن رأينا أن الدعوة إلى الزهبانية قد اعتبرتها المسيحية معراج الرقى إلى الدرجات العلى فى العبادة والنسك والتقرب إلى الله .

كما رأينا آباء الكنيسة وقادتها قد اعتمدوا كثيرا على هذا الاعتبار . ويقول الاستاذ وسترمارك فى تقرير هذه الدعوة وأسانيدها نقلا عن القديس (أمبرواز) :

«إن السيد المسيح قد استقبل الحياة من عذراء مقدسة ، كما أن (يوحنا المعمدان) وبولس وكل الآخرين (الذين سجل أسماءهم كتاب الحياة) قد أعزّوا التبتل وأحبوه. فالتبتل يصنع المعجزات ، فمريم أخت موسى عبرت بأقدامها الجافة مسالك البحر ، والقديس (تكلا) قد أحبته حتى الأسود ......»(٧٦)

٢٩ — لكننا هنا ، نرى عند الإسلام حججا مضادة على طول الخط :

(أ) فقد جاء فى القرآن :

« ولقد أرسلنا رسلا من قبلك ، وجعلنا لهم أزواجا وذرية »(٧٧)

(ب) ولقد أكد محمد صلى الله عليه وسلم هذه القاعدة العامة فى الأنبياء والمرسلين وذلك فيما رواه عنه الترمذى أنه قال : —

« أربع من سنن المرسلين : الحياء والتعطر والنكاح والسواك» .

= أولهما : عن طريق أحمد عن ابى ذر الغفارى . وفى ختامه يقول :
« لو كنت من رهبان النصارى كنت من رهبانهم . ان سنتنا النكاح » .
وثانيهما : عن طريق الديلمى عن بسر بن عطاء عن ابن عباس بمثل حديث ابى ذر سواء.
والعل فى هذين الطريقين الآخرين ما تقوى به رواية الحديث .
كما أن هناك حديثا آخر يشير الى هذا المصدر الغير الاسلامى للرهبانية . وذلك ما رواه البيهقى بلفظ « تزوجوا فانى مكاثر بكم الامم ولا تكونوا كرهبانية النصارى » .
E . Wester maRck : « Histoire .. » V . 2, P P 117 ,118 .

وكذلك جلال الدين السيوطى (اللآلىء المصنوعة فى الاحاديث الموضوعة) ج ٢ ص١٦١
وكذلك الشوكانى : « نيل الاوطار » ج ١ ص ١٠٧ وكذلك : « الدهلوى » « حجة الله البالغة » ج ٢ ص ٦٨١ ، ٦٨٢

(76) Westemanck : Ibid .p. 144 .

(٧٧) سورة الرعد آية ٣٨

(ح) ثم ذكر القرآن فى مواضع متفرقة خمسة وعشرين نبيا ورسولا ، وقرر فى بعض آياته أنه لم يذكر غير طائفة من هؤلاء الأنبياء والرسل ، وأن هناك آخرين لم يذكرهم(٧٨) لكنه لم يذكر بين من ذكرهم جميعاً إلا متزوجا ، ماعدا واحدا ثبت امتناعه عن الزواج طول بقائه على الأرض وهو السيد المسيح عليه السلام .

٣٠ — ويرى المسلمون أن حياة السيد المسيح عليه السلام كلها قد حفلت باستثناءات ترمز للإعجاز الإلهى ،وتقوم كآيات معجزة تشهد للسيد المسيح عليه السلام برسالته وصدقه ، ويكفى أن بدأ وجوده من أمّ عذراء ، وإذن فليس امتناعه عن الزواج — خصوصا إذا تذكرنا قصر المدة التى عاشها على الأرض وزهده فى متاع الحياة عامة — إلا امتناعاً خاصا به ، وليس فيه ما يصلح للاحتجاج به على تشريع الرهبانية لسواه .

بل إن فقهاء المسلمين ليذهبون إلى أبعد من ذلك :

إذ يقررون أنه سيتزوج حين يعود إلى الأرض ..(٧٩)

المبحث السادس إجماع الفقه الإسلامى على تشجيع الزواج بين الاستحباب والإيجاب:

٣١ — نحبّ أن نقرر ابتداء : أن من اللازم الواجب أن نضع فى اعتبارنا أولا، أن معيار الحكم على النظرة العامة إلى الزواج، إنما هو : فى الحالة العامة السوية.

ونعنى بها : حالة الشخص العادى ، الذى أوتى القدرة على الزواج مثل ما أوتى الرغبة فيه والحاجة إليه ، وليس هناك بعد ذلك شذوذ أو ظرف استثنائى خاص .

فما ينبغى أن يدخل فى اعتبارنا حين نقرر مبدأ عاما — كنظرة تشريع معين إلى الزواج — ماذكره فقهاء الإسلام من شذوذ فى بعض الحالات ، وأن مثل هذا الشذوذ يدمغ الزواج بالمنع والتحريم ، وكذلك هذا الشذوذ المعتاد ، حين يتأكد الرجل أنه

(٧٨) « ولقد ارسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك » سورة غافر آية ٧٨ .

(٧٩) أبو حامد الغزالى « احياء علوم الدين » ج ٤ ص ٩٧ .

ساقط فى الزنا لامحالة إذا لم يتزوج ، ثم يقررون أن الزواج فى مثل هذه الحالة يرتفع إلى درجة الإيجاب ..

لكن هذه الحالات كلها ، التى اهتم بتصنيفها وتفصيل الحكم فيها فقهاء الإسلام ، لا يمكن أن تكون معيارا ضابطا لتحديد النظرة العامة للزواج فى الإسلام .

ونلاحظ من وجهة أخرى : أن هذه الحالات الشاذة ، سواء منها مايميل بالزواج إلى جانب المنع أو جانب الإيجاب ، هى — على تعددها — محل اتفاق إجماعى بين الفقهاء المسلمين كافة .

ذلك لأنهم فى الواقع إنما يدورون فى كل تلك التفاصيل حول مبادىء أصولية متفق عليها بالإجماع ، إذ انها مبادىء منطقية أكثر منها شرعية .

فالحالات المختلفة التى يرى الفقهاء المسلمون أنها تميل بالزواج إلى التحريم ، إنما تستند فى الواقع إلى مبدأ عام ، فلا يختص بنطاق الزواج وحده ، وهو مبدأ : سدّ الذرائع ، أو تحريم كل مايؤدى إلى نتيجة محرمة .

كذلك جميع الحالات التى يذكر الفقهاء أنها تميل بالزواج ناحية الإيجاب ، فانها جميعا ترتكز على مبدأ أصولى عام وهو : مالايتم الواجب إلا به فهو واجب(٨٠)

---

(٨٠) بل اننا لنرى :

ان الفقهاء الذين زادوا فى التفصيل فقسموا المنع الى مكروه وحرام ، كما قسموا الايجاب الى واجب وفرض . ثم طبقوا ذلك على هذه الحالات الشاذة فى الزواج .

نقول : ان هؤلاء الفقهاء أنفسهم ، انما يصدرون فى ذلك كله عن هذين المبدأين العامين فى المنع وفى الايجاب : سد الذرائع ، وايجاب مايستلزمه الواجب ، وبمقدار مايتوفر أحد هذين العاملين فى حالة الزواج ، بمقدار ماتنال هذه الحالة نصيبها من المنع أو الايجاب ..

فمثلا : حالة الخوف من الزنا خوفا لا يصل الى درجة الاقتناع أو غلبة الظن . فيكون الحكم : ان الزواج واجب فقط .

أما اذا وصل هذا الخوف الى درجة اليقين أو ما يشبه اليقين . فيكون الحكم ان الزواج فرض لا واجب فقط . وهكذا .. انظر :

أ — الغزالى (المستصفى) ج ١ ص ٤٦ ، ٤٧ ب — أكمل الدين البابرتى : (العناية شرح الهداية) ج ٢ ص ٣٤٠ .

ج — محمد الخضرى (أصول الفقه) ص ٥٧ — ٥٩ .

د — على حسب الله (أصول التشريع الاسلامى) ص ٢٥٣ — ٢٥٨

هـ — محمد أبو زهرة (عقد الزواج وآثاره) ص ٤٣

هذا ، فى نظرنا — وقد سبقنا إليه الفقيه ابن رشد — هو خلاصة مايدور الفقهاء فى سرده وتفصيله ، ثم لايخرجون عما انتهينا إليه مما يدفعنا إلى الاقتناع بأن هذه التفاصيل جميعا تخرج عن نطاق الحالة السوية العادية التى لايصلح سواها كأساس ثابت لتحديد نظرة الإسلام التشريعية العامة للزواج بنظرته إليها وحدها(٨١)

وأخيرا : فإن آخر أسباب الخلاف الفقهى فى النظرة إلى الزواج بين الايجاب والإباحة ، هو الخلاف المبدئى التقعيدى فى النظر إلى صيغة النصوص التى تدعو إلى الزواج ، هل هى محمولة على ظاهر الأمر فتكون للإيجاب ، أم أنها محمولة على مجرد الندب والاستحباب فقط(٨٢)

٢٢ — وبعد : فإننا إذ نحصر البحث فى نطاق هذه الحالة السوية ، حالة الشخص العادى، القادر على الزواج — بكل مايشمله معنى القدرة فى هذا المجال — الراغب فيه ، المحتاج إليه ، احتياج الإنسان العادى أيضاً . فإننا نجد الفقهاء الباحثين المعاصرين يشيرون إلى ثلاثة اتجاهات عامة فى الفقه الإسلامى :

الاتجاه الأول : الاتجاه العام الغالب ، الذى يعتبر الزواج فى هذه الحالة السوية مندوبا اليه مرغبا فيه ، أى أنه من السنة وحسب ، فلا يرتفع إلى درجة الإيجاب ولا ينزل إلى درجة الإباحة المجردة .

الاتجاه الثانى : اتجاه منسوب إلى المذهب الشافعى ، وهو يعتبر الزواج فى هذه الحالة السوية مباحا عاديا ، لافضل فيه ولا تنفير منه . بل : إن التفرغ للعبادة فى هذه الحالة أفضل .

الاتجاه الثالث : اتجاه الفقه الظاهرى وجناح من الفقه الحنبلى . إذ يعتبر الزواج فى هذه الحالة السوية فرضا مفروضاً

---

(٨١) . ابن رشد (بداية المجتهد) ج ٢ ص ٢

(٨٢) أ ـ محمد ابو زهرة . المرجع السابق . ص ٤٤ وما بعدها .

ب ـ على حسب الله . (عيون المسائل الشرعية) ص ٧

ج ـ عبد الرحمن الجزيرى (الفقه على المذاهب الاربعة) ج ٤ ص ٤ وما بعدها .

د ـ بدران أبو العينين بدران (أحكام الزواج والطلاق فى الاسلام) ص ٢٠ وما بعدها .

هذه هى مجموعة الاتجاهات الثلاثة التى نستظهرها من كتابات الفقهاء والباحثين فى هذا المجال ، والتى نعالجها بالتفصيل فى المطالب التالية :

٣٣ — المطلب الأول الاتجاه العام فى نظرة الفقه الاسلامى إلى الزواج :

الزواج سنة فقط :

يكاد يستقر الرأى العام فى الفقه الاسلامى على اتجاه غالب هو اعتبار الزواج سنة من السنن ، يثاب عليها فاعلها كما يثاب على كل عمل صالح يأتيه ، ويعاتب النبى صلى الله عليه وسلم يوم العتاب والحساب تاركها كما يعاتبه فيما ترك من السنن ، دون أن يرتفع الزواج إلى مرتبة الإيجاب ، ولا أن يهبط إلى مستوى المباح المطلق .

أى أن الزواج — فى نظر هذا الاتجاه العام للفقه الإسلامى — خير وأفضل من العزوبة الاختيارية فى الحالة العادية السوية .

على هذا الرأى ، تظاهر فقهاء المذاهب الثلاثة : المذهب المالكى ، والحنفى ، والأحمدى الحنبلى . فضلا عن جناح كبير من المذهب للشافعى .

وعلى هذا أيضاً ، استقر — فى حماس متفاوت — فقهاء المذاهب الإسلامية الأخرى ، كالمذهب الشيعى الزيدى ، والشيعى الإمامى ، فضلا عن المذهب الخارجى الإباضى .

بل إن هناك لونا آخر من الفقه الإسلامى ، وإن كنا لانستطيع أن نعتبره فقهاً مستقلا بذاته . لشيوع أنصاره فى سائر المذاهب عامة ، فهو — على الأقل — يمثل لونا متميزا من ألوان الفقه الاسلامى ، إذ يحاول الربط فى عمق وحماس بين مظاهر السلوك الخارجى من جهة وبين ، أعماق الحياة الروحية التعبدية من جهة أخرى . ونعنى بذلك الفقه الصوفى .

تشابه العبارات بين الفقهاء فى هذا الاتجاه :

٣٤ — بل إننا نرى أن عبارات الفقهاء فى هذه المذاهب تتشابه إن لم تتطابق حول هذا الاتجاه الذى يرى الزواج سنة من السنن ، لا ترقى إلى درجة الإيجاب ولا تنزل إلى درجة المباح .

ونكتفى بنقل هذا النص الذى ننقله عن أحد الفقهاء الأحناف ، وهو الكمال ابن الهمام(٨٣) ، فنراه يقول ما يقوله سائر الفقهاء فى سائر المذاهب :

«(كتاب النكاح)

هو أقرب إلى العبادات حتى ان الاشتغال به أفضل من التخلى عنه لمحض العبادة(٨٤)».

أما الفقيه الشارح أكمل الدين البابرتى(٨٥) الحنفى أيضاً فيقول : «فيه — أى فى النكاح — مصالح الدين والدنيا ، وقد اشتهرت فى وعيد من رغب عنه وتحريض من رغب فيه الآثار ، وما اتفق فى حكم من أحكام الشرع مثل ما اتفق فى النكاح من اجتماع دواعى الشرع والعقل والطبع — أى الطبيعة — فأما دواعى الشرع من الكتاب والسنة والاجماع فظاهرة»

ثم يتحدث عن العلاقة الجنسية فيقول :

«ولا مزجرة فيها إذا كانت بأمر الشرع وإن كانت بدواعى الطبع، بل يؤجر عليها بخلاف سائر المشروعات(٨٦)» ولا تكاد عبارات سائر الفقهاء المالكية والشافعية والحنابلة والشيعة والخوارج تخرج عن هذا المعنى(٨٧) .

(٨٣) وهو كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام الحنفى . توفى سنة ٦٨٢ هـ .

(٨٤) كمال الدين ابن الهمام . (شرح فتح القدير) ج ٢ ص ٣٣٩ ، ٣٤٩ .

(٨٥) وهو أكمل الدين محمد بن محمود البابرتى . المتوفى سنة ٧٨٦ هـ .

(٨٦) أكمل الدين البابرتى (شرح العناية على الهداية) ج ٢ ص ٣٣٩ ، ٣٤٠ .

(٨٧) انظر مثلا ا — شيخى زادة : « مجمع الأنهر فى شرح ملتقى الأبحر المجلد الأول ص ٣١٥ ، ٣١٦ . (حنفى)

ب — محمد علاء الدين الامام الحصكفى « الدر الملتقى فى شرح الملتقى » المجلد الأول ص٣١٦ (حنفى) .

جـ — شرح « الدر المختار » ج ١ ص ٢٩٥ (فقه حنفى) .

د — معين الدين مثلا مسكين (شرح كنز الدقائق للنسفى) ص ٨٥ (حنفى) .

هـ — خليل بن اسحق : « مختصر خليل » ص ٩٩ (فقه مالكى)

و — أحمد الدردير : « أقرب المسالك لمذهب الامام مالك » ص ٦٩

ز — محمد النشلر فى صياغة هذه العبارة بالشعر فى :

« نظم أسهل المسالك » ومعه : عبد الوصيف محمد فى شرحه عليه « مصباح السالك » وكلاهما فى كتاب واحد بالعنوان الأخير ص ١١٢

ح — أحمد الدردير (الشرح الكبير) وعليه شرح (حاشية الدسوقى) ج ٢ ص ٢١٤ ، ٢١٥ (مالكى)

=

حتى الفقه الصوفى .. يفضل الزواج على التفرغ للعبادة

٣٥ وموقف هذا الفقه الصوفى من تأييد الزواج والتحريض عليه ، يثير اهتماماً خاصاً ، إذ المفروض فى التصوف أنه قائم على الزهد والتسامى الروحى ، ورغم ذلك ، فإننا نرى التصوف الاسلامى بالذات يقف إلى جانب الزواج — يتشبث به ويدعو إليه ، خلافاً لكل اتجاه مناظر له فى الأديان الأخرى . .

ولعل خير من يمثل هذا الفقه الصوفى الاسلامى ، هو هذا الفيلسوف الصوفى الفقيه أبو حامد الغزالى . فى مستهل (كتاب آداب النكاح) وهو الكتاب الثانى من ربع العادات من موسوعته الفقهية الصوفية الفلسفية التى سماها :

(إحياء علوم الدين)

يقول أبو حامد :

« أما بعد : فإن النكاح معين على الدين ، ومهين للشياطين ، وحصن دون عدو الله حصين ، وسبب التكثير الذى به مباهاة سيد المرسلين لسائر النبيين ، فما أحراه بأن تتحرى أسبابه ، وتحفظ سنته وآدابه ، وتشرح مقاصده وآرابه ... » ثم ذهب

= ط — موفق الدين بن قدامه المقدسى « المقنع » جـ ٣ ص ٣ (حنبلى)

ى — وكذلك أنظر بهاء الدين المقدسى « العدة فى شرح العمدة » ص ٣٥٩ (حنبلى)

ك — علاء الدين المرداوى . « التنقيح المشبع فى تحرير أحكام المقنع » ص٢١٣ : ٢١٤ (حنبلى).

ل — زين الدين عبد الرحمن الدمشقى « كشف المخدرات » ص ٣٥٢ (حنبلى)

م — فى الفقه الزيدى : الامام المجتهد المهدى لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى : « البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار » جـ ٣ ص ٣ وما بعدها . وكذلك :

ن — أبو الحسن عبد الله بن مفتاح : « شرح الأزهار » جـ ٢ ص ١٩٩ ثم الهامش ٢ فى الصفحة ذاتها .

س — شرف الدين الحسين بن أحمد الصنعانى « الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير ». جـ ٤ ص ٤ وما بعدها .

أما فى الفقه الجعفرى فانظر : ع — محمد الحسين آل كاشف الغطاء « أصل الشيعة وأصولها ». ص ٦٦ وما بعدها — ف — أبو القاسم نجم الدين الحلى « المختصر النافع فى فقه الامامية ». ص ١٨١ وما بعدها .

ص — أما فى الفقه الشيعى الاسماعيلى فانظر : القاضى النعمان بن محمد « دعائم الاسلام ». جـ ٢ ص ١٨٧ ثم هامش ص ١٨٧

ق — أما فى الفقه الخارجى الاباضى فانظر : محمد بن يوسف الميزابى « وفاء الضمانة بأداء الأمانة » جـ ٢ ص ٢٠ وما بعدها .

يفرد فصلا خاصاً لحشد النصوص والأقوال المأثورة فى شأن الترغيب فى الزواج فيسوق طائفة مما أسلفناه من النصوص القرآنية والنبوية .

لكن الطريف بحق ، هو ما يسوقه أبو حامد الغزالى فى تدعيم الدعوة للزواج من الآثار والأقوال المروية عن السلف والقادة الأول فى نظر الفقه الصوفى كما يتضح ذلك من تعليق الغزالى على هذه الأقوال . يقول أبو حامد :

« وأما الآثار فقال عمر رضى الله عنه : لا يمنع من النكاح إلا عجز أو فجور . فبـيّن أن الدين غير مانع منه ، وحصر المانع فى أمرين مذمومين .

وقال ابن عباس رضى الله عنه : لا يتم نسك الناسك حتى يتزوج . يحتمل أنه جعله من النسك وتتمة له ، ولكن الظاهر أنه أراد به أنه لا يسلم قلبه من غلبة الشهوة إلا بالزواج . ولا يتم النسك إلا بفراغ القلب ولذلك كان يجمع غلمانه لما أدركوا : عكرمة ، وكريبا وغيرهما . ويقول : إن أردتم النكاح أنكحتكم ، فإن العبد إذا زنى نزع الايمان من قلبه .

وكان ابن مسعود رضى الله عنه يقول : « لو لم يبق من عمرى إلا عشرة أيام لأحببت أن أتزوج لكيلا ألقى الله عزبا .. »

ثم يستطرد فى حشد أقوال أئمة الصوفية فيقول :

« إن أحمد (بن حنبل) رحمه الله تزوج ، فى اليوم الثانى من وفاة أم ولده عبدالله، وقال : أكره أن أبيت عزبا » .

وقال رجل لابراهيم بن أدهم رحمه الله : طوبى لك فقد تفرّغت للعبادة بالعزوبة فقال : لروعة منك بسبب العيال(٨٨) ، أفضل من جميع ما أنا فيه ! قال : فما الذى يمنعك من النكاح ؟ فقال : مالى حاجة فى امرأة ، وما أريد أن أغرّ امرأة بنفسى .

وقد قيل : فضل المتأهّل على العزب ، كفضل المجاهد على القاعد ، وركعة من المتأهل أفضل من سبعين ركعة من عزب »(٨٩)

(٨٨) أى ان موقفا واحدا من المواقف العصيبة التى تتعرض لها بسبب عيالك أفضل من عبادتى كلها ..

(٨٩) الغزالى : احياء علوم الدين جـ ٤ ص ٩٦ وما بعدها .

ثم يفرد أبو حامد فصلا تالياً لحشد ما ورد من أقوال فى التنفير من الزواج ، ويعقب عليها بما يوضح اتجاهها جميعاً إلى حالات شاذة ، ثم يقول :

« وبالجملة : لم ينقل عن أحد الترغيب عن النكاح مطلقاً ، إلا مقروناً بشرط »(٩٠)

وبعد ، فإن أبا حامد الغزالى ، يسترسل فى استعراض (فوائد النكاح) استرسالا صوفياً فلسفياً ، يستغرق صفحات متواليات . ست عشرة صفحة كاملة ، وهو لا يكتم خلالها حماسه لتفضيل الزواج والدعوة إليه ، فهو يقول خلال ذلك مثلا :

« ورأس الأمور المريد فى سلوك طريق الآخرة قلبه ، ولذلك قال ابن عباس رضى الله عنهما : لا يتم نسك الناسك إلا بالنكاح « وهــــذه محنة عامة قلّ من يتخلص منها ! . فالزوجة على التحقيق قوت وسبب لطهارة القلب »

« ولذلك قال أبو سليمان الدارانى رحمه الله :

« الزوجة الصالحة ليست من الدنيا فإنها تفرغك للآخرة » (٩١)

٣٦ — على أن مما يلفت النظر حقاً ، أن أبا حامد الغزالى الذى استنفد ست عشرة صفحة كاملة فى سرد النصوص والآثار والشواهد التى يدعم بها الدعوة إلى الزواج والتحريض عليه ، يعود بعد ذلك للحديث عن (آفات النكاح) فلا يراها إلا ثلاثا : العجز عن طلب الحلال ، واحتمال التقصير فى حق الزوجة ، والانشغال بالزواج عن حقوق الله تعالى .

لكنه لا يذكر منها آفة حتى يختم الحديث عنها بإمكان تفاديها والافلات منها . فالعجز عن الكسب الحلال يتفاداه القادر على الكسب — وهو كما أسلفنا : الحالة العادية السوية — أما احتمال التقصير فى حق الزوجة ، وكذلك الانشغال بالزواج عن حقوق الله تعالى ، فكلاهما محكّ العزيمة الصادقة ومجاهدة المرء لنفسه ، وهى العنصر الأول فى سلوك السالكين إلى الله تعالى .

---

(٩٠) المرجع نفسه .

(٩١) المرجع نفسه .

وأبو حامد ، ينتهى من هذا كله إلى ترجيح جانب الزواج فى الحالة العادية السوية. حال الاعتدال والقدرة .

ونختم ذلك بقوله الذى أسلفناه من قبل : —

« فإن قلت : فمن أمن الآفات فما الأفضل له : التخلى لعبادة الله ، أو النكاح ؟

فأقول : يجمع بينهما ، لأن النكاح ليس مانعاً من التخلى لعبادة الله من حيث أنه عقد ، ولكن من حيث الحاجة إلى الكسب ، فإن قدر على الكسب الحلال — وهذه هى الحالة العادية السوية كما أسلفنا — فالنكاح أيضاً أفضل ، لأن الليل وسائر أوقات النهار يمكن التخلى فيه للعبادة ، والمواظبة على العبادة من غير استراحة غير ممكن(٩٢) » . .

٣٧ — وأخيرا : الفقه الخارجى الاباضى :

ونكتفى من هذا المذهب بما ننقله عن الفقيه الخارجى الإباضى محمد بن يوسف المغربى ، إذ يستهل حديثه فى باب «الترغيب فى النكاح» فيستشهد بأربعين حديثاً نبوياً فى هذا المجال وكلها لا تخرج فى لفظها أو فى مضمونها عن الأحاديث التى سبق أن أوردناها بهذا الصدد .

ثم يقول محمد بن يوسف :

«والمذهب أنه مباح بالسنة والقرآن، ويكون طاعة بنيّـة توفير العبادة به واجتناب الزنى وداوعيه به وقد قال بعض أصحابنا إنه شبيه بالعبادة وبالمعاملة ... »

ثم يقول :

« وهو للتائق (أى المشتاق للزواج) أفضل من التخلى للعبادة . »

---

(٩٢) المرجع السابق ص ١٢١ . وبعد : فلعل فى هذا الموقف الذى وقفه التصوف الاسلامى من تأييد الزواج والتحريض عليه ، مخالفا بذلك : المسلك المناظر للتل اتجاه صوفى آخر ، مما يؤكد مدى حرص الاسلام على الزواج ودعوة سائر اتباعه اليه بدون استثناء ما ، كما يؤكد هذا الموقف — من جهة اخرى — اصالة المصدر الاسلامى للتصوف الذى نشأ فى رحابه ملتزما بقواعده وأصله ، ولم ينبع من مصادر أجنبية عنه .

ثم يستطرد للرد على الاتجاه القائل بأن الزواج مجرد مباح وأن التفرغ للعبادة بدلا من الزواج أفضل . . محتجاً بالحديث النبوى الذى نهى بعض أصحاب النبى عن الزهد فى الزواج واستبدال الرهبانية به(٩٣) وقد سبق أن أوردناه آنفاً.

المطالب الثانى : هل الزواج مباح فقط ؟ وهل التفرغ للعبادة أفضل منه ؟

تحقيق موقف الفقه الشافعى من هذا الاتجاه

٣٨ — تقديم : استقرت كتابات الفقهاء والشراح فى القديم والحديث على السواء، على أن ينسبوا للفقه الشافعى أو إلى جناح الأقلية من أتباعه ، ذلك القول بأن الزواج مباح فقط ، أو أن التفرغ للعبادة أفضل منه .(٩٤)

بيد أن الرجوع إلى المصادر الفقهية الشافعية نفسها ، يفاجئنا بأن هناك لبسا قد وقع بغير شك فى تفسير العبارات التى وردت فى الفقه الشافعى بهذا الصدد .

ولعل من الخير أن نبدأ بالمصادر الأولى للفقه الشافعى ، ثم ننتهى إلى تلك المراجع التى كتبها فقهاء وشراح متأخرون فى التطور الزمنى وفى المرحلة التاريخية التى جمعوا فيها ما انتهى إليهم من أقوال وروايات فى هذا الفقه .

٣٩ — ونبدأ بأستاذ المذهب وإمامه : أبى عبد الله محمد بن أدريس الشافعى فى موسوعته (الأم) فنراه يقول ما نصه تحت عنوان « الترغيب فى الزواج » :

---

(٩٣) محمد بن يوسف « وفاء الضمانة » ج ٢ ، ص ٢٠ وما بعدها .

(٩٤) فى القديم . أنظر مثلا :

موفق الدين بن قدامة المقدسى الحنبلى اذ يقول بعد أن ذكر النصوص والاخبار التى تدعو الى الزواج وتحرض عليه وتفضله على التفرغ للعبادة — وقد أوردناها جميعا فيما أسلفناه — يقول ما نصه : —

« وقال الشافعى : التخلى للعبادة أفضل . ولنا ما تقدم » .

موفق الدين بن قدامه . « المقنع » ج ٣ ص ٣

أما فى الحديث فانظر مثلا :

(ا) محمد أبو زهرة عقد الزواج وآثاره . ص ٤٤ وما بعدها

(ب) على حسب الله : (عيون المسائل الشرعية) ص ٧ وما بعدها

(جـ) عبد الرحمن الجزيرى (الفقه على المذاهب الأربعة) ج ٤ ص ٤ وما بعدها

«قال الشافعي: وأحبّ للرجل والمرأة أن يتزوجا إذا تاقت أنفسهما إليه، لأنّ الشرع أمر به ورضيه وندب إليه.

وبلغنا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « تناكحوا تكثروا فإني أباهي بكم الأمم» وأنه قال: « من أحب فطرتي فليستن بسنتي ومن سنتي النكاح »

قال (الشافعي): ومن لم تتق نفسه إلى ذلك فأحبُّ إليّ أن يتخلّى لعبادة الله تعالى(٩٥) »

٤٠ — وواضح بجلاء: ما في هذه العبارة المحددة من تصريح قاطع بأن الزواج حسن على وجه السنة لا الفرض — مندوب إليه.. كل هذا في الحالة العادية السوية في الزواج، وهي الحالة الوحيدة التي نعني بها والتي تقوم الأحكام التشريعية على أساسها، أما الحالة الشاذة، وهي حالة العزوف عن الزواج وانعدام الرغبة فيه، فهي الحالة التي يحسُن فيها أن يتخلى صاحبها عن زواج لا يرغب فيه ولا يشتاق إليه، ليتفرغ للعبادة. ولا شك أن هذه الحالة الشاذة، تخالف تماما الحالة السوية الأولى.

٤١ — ثم ننتقل إلى فقيه شافعي متقدم: هو الموفق أبو إسحاق ابراهيم الشيرازي الذي يستهل حديثه تحت عنوان «كتاب النكاح» بقوله: « النكاح جائز لقوله: « فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع» ولما روى علقمة عن عبد الله رضي الله عنهما قال رسول الله ﷺ « يامعشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوّج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء» ثم يقول أيضاً: ومن جاز له النكاح وتاقت نفسه إليه وقدر على المهر والنفقة له أن يتزوج لحديث عبد الله (السابق) ولأنه أحصن لفرجه وأسلم لدينه، وذلك لما رُوي: « من أحب فطرتي فليستنّ بسنتي ومن سنتي النكاح »(٩٦)

---

(٩٥) الشافعي « الأم » جـ ٣ ص ٢٥٥

(٩٦) الشيرازي « المهذب » جـ ٢ ص ٣٥، ٣٦ وانظر الهامش شرح محمد بن أحمد. هذا، وقد سبق أن رأينا فقيها شافعيا آخر معاصرا للشيرازي وهو الغزالي وكلاهما من فقهاء الشافعيين في القرن الخامس الهجري يقول: « لم ينقل عن أحد الترغيب في النكاح الا مقرونا بشرط » الاحياء ج ٤ ص ١٠١

٤٢ — طائفة من نصوص المصادر الشافعية المتأخرة :

ونختم طوافنا بالفقيه الشافعى أبى شجاع أحمد بن الحسين ، الذى يقول فى عبارة موجزة :

« والنكاح مستحب لمن يحتاج إليه(٩٧) » .

أما الفقيه الشارح ، شمس الدين الشربينى الخطيب فيقول شرحا لهذه العبارة الموجزة :

« النكاح مستحب لتائق له ، إن وجد أهبته من مهر وكسوة ونفقة . . . تحصينا لدينه ، سواء أكان مشتغلا بالعبادة أم لا ، فان فقد أهبته فتركه أولى(٩٨) » .

أما الفقيه الشارح : ابن قاسم الغزى . فلا تخرج عبارته عن تلك العبارة التى أسلفناها للخطيب لفظا ومعنى (٩٩) .

٤٣ – وأخيرا :

فى أعقاب هذه العبارات الموجزة ، نذكر عبارة أكثر تفصيلا ، وهى للفقيه الشارح : ابراهيم الباجورى . ولعلها تلقى ضوءا كبيرا على مصدر اللبس فى تصوير الاتجاه الشافعى ، إذ يقول : « النكاح مستحب أى استحبابا عارضا لأن أصله الاباحة لكن إن قصد به العفة أو حصول ولد أو نحو ذلك صار طاعة بخلاف ما لو قصد مجرد استيفاء اللذة أو قضاء وطره (١٠٠) » .

٤٤ — وإذن :

فان الحالة التى يتحدث عنها من تحدث من فقهاء الشافعية وشراحهم ، ووصفوا الزواج فيها بأنه مباح فقط ، بحيث لا يرقى إلى درجة السنة أو الايجاب ، أو أن التفرغ للعبادة فيها يكون أحسن وأفضل : نقول : إن هذه الحالة ، محصورة على

---

(٩٧) أنظر العبارات التى بين الأقواس : فى « الاقناع فى حل ألفاظ أبى شجاع » ج ٤ ص ٣٦

(٩٨ المرجع والموضع السابقان .

(٩٩) أنظر هامش « حاشية الباجورى على ابن قاسم الغزى » ج ٢ ص ٩٢

(١٠٠ أنظر الأصل (صلب الصفحة) فى المرجع والموضع السابقين .

التحقيق في حالة واحدة وهي حالة الإنسان الذي لا رغبة له في الزواج ولا يشعر بالحاجة إليه ولا هدف يستهدفه من ورائه . .

هذه الحالة الشاذة ، غير الحالة السوية التي هي موضوع بحثنا :

٤٥ — وبعد :

أفليست هذه الحالة الشاذة ، حالة الإنسان الذي يتقدم للزواج دون أن يدفعه إليه دافع من رغبة صادقه في العفةلنفسه ولزوجه.أو في النسل والذرية، أو فيهدف مشروع آخر منالأهداف التي بسطناها فيما أسلفناه من حديث مفصلحول أهداف الزواج في الاسلام . نقول : أفليست هذه الحالة الشاذة أبعد ما تكون عن الحالة السوية للإنسان العادي المتوازن الذي لا يأتي عملا إلا بدافع ؛ ولا يتصرف تصرفا إلا سعيا وراء هدف صالح مشروع ؟ .

أوليست هذه الحالة الشاذة ، حالة الزواج العشوائي العابث ، أبعد ما تكون عن موضوع بحثنا الذي نرصد فيه نظرة الفقه الشافعي إلى الزواج ؟ .

أبو حامد الغزالي الشافعي يؤكد رأينا هذا :

٤٦ — وختاما: فاننا نجد عند أبي حامد الغزالي الشافعي عبارة صريحة تؤيد هذا الرأي الذينذهب إليه، وهو أنالفقه الشافعي لميقصد — حينفضل التفرغ للعبادة على الزواج — إلا ذلك الزواج الذي لا يدفع إليه دافع صادق وراء هدف جدي .

فالفقيه الشافعي الصوفي : أبو حامد الغزالي . يقول ما نصه :

« وبالجملة . لم ينقل عن أحد الترغيب عن النكاح مطلقا إلا مقرونا بشرط(١٠١) » .

ولعل من حقنا أن نذكر :

أن هذه العبارة بنصها عن الغزالي، وهو فقيه شافعي متقدم في المجرى التاريخي للفقه الشافعي،وقريب العهد بالمصادر الأولى لهذا الفقه(١٠٢) لعل من حقنا أن نذكر

(١٠١) أبو حامد الغزالي « احياء علوم الدين » ج ٤ ص ١٠١
والترغيب عن الشيء عكس الترغيب فيه .

(١٠٢) توفي الشافعي وهو عميد المذهب وامامه في أوائل القرن الثالث الهجري(سنة٢٠٤هـ) وعاش تلاميذه ونشروا مذهبه في خلال هذا القرن الثالث . الى أن أدركه الغزالي في مصادره الأولى في القرن الخامس الهجري (ولد سنة ٤٥٠ وتوفي سنة ٥٠٥ هـ)

أن عبارة الغزالى هذه إنما هى شهادة صريحة وقاطعة فى تبرئة الفقه الشافعى — فى مصادره الأولى على الأقل — من نسبة هذا الاتجاه اليها . وهو القائل بأن الزواج مباح فقط مع تفضيل التفرغ للعبادة عليه باطلاق . .

المطلب الثالث : زعامة الفقة الظاهرى للقول بايجاب الزواج :

٤٧ – فى خلال طوافنا بالفقه الحنبلى نرى الفقيه موفق الدين بن قدامة المقدس الحنبلى قد سبق الى تسجيل اتجاه فى الفقه الحنبلى برواية عن إمامه أحمد بن حنبل «أن الزواج واجب لا سنة (١٠٣) » . بيد أنه ، ومن بين سائر المذاهب والاتجاهات الفقهية الاسلامية ، اشتهر الفقه الظاهرى من لدن إمامه الأول : أبى داود ، بنسبة هذا القول — بايجاب الزواج فى الحالة العادية السوية — إليه، دون إشارة إلى ما سجله موفق الدين بن قدامة فى الفقه الحنبلى .

وقد تولىّ ابن حزم — لسان الفقه الظاهرى — تبيان ذلك الاتجاه على التفصيل له والاستشهاد عليه فقال : « مسألة : وفرض على كل قادر إن وجد من أين يتزوج . أن يفعل ولا بدّ ، فإن عجز عن ذلك فليكثر من الصوم .

برهان ذلك : مارويناه من طريق البخارى عن علقمة أنه سمع عبد الله بن مسعود يقول : « لقد قال لنا النبي صلى الله عليه وسلم : يامعشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء .

ومن طريق مسلم ، حدثنا محمد بن رافع عن ابن شهاب : « أخبرنى سعيد بن المسيب أنه سمع سعد بن أبى وقاص يقول :

« أراد عثمان بن مظعون (أن) يتبتل فنهاه رسول الله صلى الله عليه وسلم » وهو قول جماعة السلف .

روينا من طريق أحمد بن شعيب عن سعيد بن هشام ابن عامر أنه سأل أم المؤمنين

---

(١٠٣) موفق الدين بن قدامة المقدسى الحنبلى « المقنع » ج ٣ ص ٣ ، ٤

عائشة رضى الله عنها عن التبتل فقالت : لا تفعل . أما سمعت قول الله تعالى : « ولقد أرسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم أزواجا وذرية » فلا تتبتل .

ومن طريق وكيع عن سفيان الثورى عن طاووس أنه قال لرجل :

« لتتزوجنّ أو لأقولن لك ما قال عمر لأبى الزوائد :

ما يمنعك من النكاح إلا عجز أو فجور .(١٠٤)

التمسك بظاهر النصوص وسنده :

٤٨ — وواضح من هذا الاستشهاد الظاهرى بالنصوص النبوية وبالآثار المروية عن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، تأييداً للقول بإيجاب الزواج ، أن الفقه الظاهرى إنما يتمسك بالنصوص على ظاهرها كما هى ، ومن أجل هذا حمل هذا الفقه اسم (الفقه الظاهرى)(١٠٥)

فما دام ظاهر النصوص بصيغة الأمر ، فالزواج فرض مفروض ولا تحتمل النصوص إلا ذلك المعنى الفرضى فى الفقه الظاهرى .(١٠٦)

ذلك أن ابن حزم ، إنما يطبق فى ذلك أصلا مبدئياً من أصول الفقه الظاهرى . فهو يقول قبل ذلك وفى الكتاب نفسه الذى نقلنا الفقرة السابقة عنه :

« وقوله تعالى : (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) موجب أن جميع النصوص على الوجوب »(١٠٧) .

الحالة السوية وحدها هى موضوع البحث دائماً :

٤٩ — وابن حزم إذ يقول بفرضية الزواج، إنما يقصد بذلك الحالة السوية العادية كما أسلفنا ، وإنه ليزيد ذلك القصد وضوحاً وتحديداً إذ يقول فى أعقاب تلك الفقرة التى نقلناها عن إيجاب الزواج رداً على مخالفيه : —

---

(١٠٤) ابو محمد بن حزم (المحلى) ج ٩ ص ٥٣٧

(١٠٥) محمد أبو زهرة . (ابن حزم) ص ١٨١ ، ٢٦٤ وما بعدها

(١٠٦) المرجع السابق ص ٤٤١

(١٠٧) ابن حزم (المحلى) ج ١ ص ٥٠

« وقد احتجّ قوم فى خلاف هذا بقول الله تعالى : وسيداً وحصوراً »

قال أبو محمد : وهذا لا حجة فيه ، لأننا لم نأمر الحصور باتخاذ النساء(١٠٨) ومعنى هذا بجلاء : أن ابن حزم إنما يقصد بإيجاب الزواج تلك الحالة العادية السوية . لا الحالات الشاذة التى لها حكم خاص(١٠٩) .

٥٠ — عود إلى مهاجمة الرهبانية :

ثم يستطرد فى رده على مخالفيه : —

« وموّهوا بخبرين : أحدهما عن النبى صلى الله عليه وسلم : (خيركم فى المائتين الخفيف الحاذ الذى لا أهل له ولا ولد) والآخر من طريق حذيفة أنه قال : (إذا كان سنة خمس ومائة فلأن يربى أحدكم جرو كلب خير من أن يربى ولداً)

قال أبو محمد : وهذان خبران موضوعان لأنهما من رواية أبى عصام داود بن الجراح العسقلانى وهو منكر الحديث لا يحتج به . »(١١٠)

على أن ابن حزم لا يكتفى بتنفيذ حجج مخالفيه ، وإنما يرد عليهم بخلاصة رأيه فى تأييد الزواج وضرورة الحرص عليه . فيقول :

« وبيان وضعهما(١١١) أنه لو استعمل الناس ما فيهما من ترك النسل ، لبطل الإسلام والجهاد والدين ، وغلب أهل الكفر .. »(١١٢)

(١٠٨) ابن حزم (المحلى) ج ٩ ص ٥٣٧

(١٠٩) المرجع والموضع أنفسهما .

(١١٠) وابن حزم لايحكم — وحده — باختلاق هذه الأقوال الموضوعة والصاقها بالنبى صلى الله عليه وسلم . وانما يؤيده فى ذلك نقاد الحديث . راجع : (أ) جلال الدين السيوطى (اللآلىء المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة) ج ٢ ص ١٧٨ ، ١٨٠ (ب) محمد بن على الشوكانى اليمنى (فوائد المجموعة فى بيان الأحاديث الموضوعة) ص ٤٠ ، ص ٤٢ (ج) تخريج الحافظ العراقى لأحاديث (احياء علوم الدين) أنظر (الاحياء ...) ج ٤ ص ١٠٣ والهامش

(١١١) أى : وضع الخبرين اللذين ساقهما المخالفون .

(١١٢) ابن حزم « المحلى » ج ٩ ص ٥٣٧ ، ٥٣٨

٥١ — المبحث السابع : تلخيص وختام :

لعلنا قد رأينا بوضوح وجلاء ، من خلال تطوافنا بشعاب الفقه الإسلامي عامة : مدى إصرار هذا الفقه وإجماعه ، لاعلى إباحة الزواج — دون كراهة فيه أو ترغيب عنه — فحسب ، وإنما على تفضيله والإلحاح فى الدعوة إليه والتحريض عليه .

بل : إن الفقه الظاهرى بأسره ، وجناحاً من الفقه الحنبلى فى رواية عن إمامه ، لايقفان عند هذا الحد ، وإنما يذهبان إلى حدّ القول بإيجابه إيجاباً على كل فرد قادر عليه ؛ رجلاً كان أو امرأة !

وكل ذلك فى الحالة السوية العادية .

أما إذا اشتدت الحاجة إلى الزواج ، وتطرّق الظن إلى خوف الزنى والفتنة ، خوفا ظنياً فحسب ، فلا جدال بين سائر فقهاء الإسلام فى إيجاب الزواج عندئذ ، إيجاباً يصل إلى درجة الفرض اللازم إذا ارتقى الخوف إلى غلبة الظن أو اليقين . بل : إن الفقه الحنبلى ليرى الزواج — عند مجرد الظن بالخوف من الزنى — أفضل من الحج الذى هو ركن ركين من الأركان الخمسة للإسلام كله ..(١١٣)

المبحث الثامن : النظرة الشكلية للزواج :

٥٢ — ونعنى بها تلك النظرة إلى شكل الزواج ، وبين سائر الارتباطات التى تجرى بين الناس .

فلقد رأينا الفقه الكنسى يستقر على (قدسيّة الزواج) واعتباره (سراً من أسرار الكنيسة السبعة)(١١٤)

أما فى الشريعة الإسلامية ؛ فبرغم سائر النصوص القرآنية والنبوية التى تتصدى للزواج من مختلف نواحيه ، نقول : برغم هذه النصوص جميعا ؛ فإن الفقه الإسلامى

(١١٣) علاء الدين المرداوى الحنبلى « التنقيح المشبع » ص ٢١٣ ، ٢١٤ ونص عبارته : « ويجب — أى الزواج — على من يخاف الزنا ظنا ، من رجل وامرأة ، ويقـدم حينئذ على حج واجب نصا » .

(١١٤) حلمى بطرس : (احكام الأحوال الشخصية) ص ٩٦ وما بعدها .

مستقرّ بإجماع تام، على أن (رباط الزواج) ليس إلا عقداً من العقود المدنية التى لم يفكر فقيه مسلم واحد فى إسباغ صبغة القدسيّة — آية قدسية — عليها .

وكتابات الفقهاء المسلمين بإجماعهم مستقرة تماما على هذا الأساس(١١٥)

امتياز عقد الزواج على العقود المدنية الأخرى :

٥٣ — غير أنه لا يفوتنا أن نتنبّه إلى أنه ليس معنى هذا أن عقد الزواج فى الإسلام يهبط إلى المستوى العادى لسائر العقود المدنية البحت .

فالواقع أن عقد الزواج يحظى فى الإسلام بشىء كثير من التقدير الدينى، والحماية الصريحة الحازمة .

فالقرآن يتحدث عن عقد الزواج فيسميه (ميثاقا غليظا) ويذكّر المسلمين بذلك حين يطوف بهم طائف من الخلافات الزوجية ، حتى لا يتنكّروا للعهد ، أو يجمح بهم الغضب فينسيهم سابق الوفاق والودّ ، أو يدفعهم حمق الانتقام إلى البطش بما للزوجات من حق فى ذمة الأزواج ، فيقول القرآن :

« وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئا ؛ أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا ؟ وكيف تأخذونه ؟ وقد أفضَى بعضكم إلى بعض ، وأخذن منكم ميثاقا غليظا »(١١٦) .

وهكذا ، فإن العلاقة الزوجية فى الإسلام — كما يقول فقيه معاصر — « ليست عقداً كسائر العقود ، فإن المتتبع لكلمة (ميثاق) ومواضعها التى وردت فيها لا يكاد يجدها تأخذ مكانها فى التعبير القرآنى ، إلا حيث يأمر الله بعبادته وتوحيده ، والأخذ بشرائعه وأحكامه ، فانه يستطيع — وقد جاءت فى شأن الزواج — أن يدرك عن طريق قريب ، المكانة السامية التى وضع الله الزواج فيها ، وجعله فى التعبير عنه صنوا للايمان بالله وشرائعه وأحكامه »(١١٧) .

---

(١١٥) محمد أبو زهرة (عقد الزواج وآثاره) ص ٣٧ ، ٣٨

(١١٦) سورة النساء . آية ٢٠

(١١٧) شيخ الأزهر السابق . الشيخ محمود شلتوت (الاسلام عقيدة وشريعة ص ١٣٦ وما بعدها .

لا أسرار ولا طقوس لعقد الزواج فى الإسلام :

٥٤ — ولكننا نعود ونقول :

إنه برغم هذا التقدير الدينى والحماية الصريحة اللذين أسبغهما الإسلام على عقد الزواج ، فإنه لم يفكر فقيه مسلم واحد فى زعم القدسية بالمعنى الكنسى لهذا العقد ، ولا فى اعتباره (سرّاً من الأسرار) وذلك كله لسبب بسيط : هو أن الإسلام فى عمومه وفى تفاصيله ، يقوم كله على أساس البساطة المكشوفة للجميع ، وليس فيه — بالتالى — سرّ ولا أسرار . ولا يعترف بأىّ كهنوت دينى بين أبنائه . ولا يرضى لأتباعه إلا أن تكون علاقتهم جملة وتفصيلا بالله وحده(١١٨) .

ولعل هذا مادفع الكاتب الفرنسى ، دكتور/ بول دى رجلا ، لأن يقول فى هذا الصدد ما نصه :

« إن عقد الزواج فى الإسلام ، هو فى قمة العقود الرضائية بين سائر العقود المدنية ، فليس فيه طقوس ولا مراسيم لاهوتية »(١١٩)

عقد رضائى فى إنشائه ، خاضع للقانون فى نتائجه وآثاره :

٥٥ — وأخيراً :

فإن عقد الزواج فى الإسلام ، وإن كان رضائياً فى إنشائه ، « لكن الآثار التى تترتب على هذا العقد ليست خاضعة للإرادة ، بل ينظّمها القانون طبقاً لمصلحة الأسرة والمجتمع ، وكذلك بقية روابط الأسرة لاشأن للإرادة بها . »(١٢٠)

(118) a. Edward Westermarck « Histoire du mariage ». V. 2. p. 117.

b. jean Baz : « Essai sur la Fraude à la Loi en DrRoit Musulman. » p. 185.

(119) Dr. Paul de Régla « l'eglise et le mariage » pp. 66 et suiv.

(١٢٠) عبد الرزاق السنهورى (الوسيط) ج ١ ص ١٤٨ .

استبعاد الشكليات من عقد الزواج وتفسير هذا الاستبعاد :

٥٦ — ولعل من نتائج اعتزاز الإسلام بالزواج والإلحاح فى دعوة القادرين إليه : أن استبعد كل عقبة شكلية تعرقل الطريق إلى عقده ، فإلى جوار ماسنراه من الاقتصاد الواضح فى تحديد موانعه ، نراه يحرص كل الحرص على بقاء عقد الزواج عقداً رضائياً بحتاً ، فليست هناك شكليات مفروضة لانعقاده ، ولا احتياج إلى تدخل سلطة أية سلطة دينية أو زمنية لإبرامه ، ولا التزام بإشهاره والإعلان عنه قبل إجرائه ، ولا إلزام بكتابته أو تسجيله ، بل : ولا ضرورة لحضور الزوجين بأشخاصهما عند عقده ، وإنما تكفى الوكالة عنهما ، ولا تخصيص لمكان معين يتحتم الذهاب إليه وإتمام عقد الزواج فيه . . إلى آخر تلك القيود التى نراها فى ضوء تشريعات وقوانين أخر . .(١٢١)

ولسوف نرى هذا الخلاف واضحاً حين تنعكس آثاره فى القوانين الوضعية ، بين الدول الإسلامية وبين غيرها من الدول ، ولا يزال . .

---

(121) A. - M. Amirian : « le mriage en Driots Iranien et Musulman comparés avec le Droit Français». pp. 18 et suiv.

ولئن كان الأستاذ أميريان . لم يفسر هذا الاختلاف بين الزواج الاسلامى والزواج فى القانون الفرنسى فإن تبريره — فى نظرنا — هو ما أسلفناه من اختلاف أساسى فى النظرة العامة للزواج التى يصدر عنها كل تشريع فى هذا الصدد .. وانظر كذلك :

ا — سورة النساء ، آية ٢٠ ب — محمود شلتوت « الاسلام عقيدة وشريعة » ص ١٣٦ ، ٧ ج — محمد أبو زهرة « عقد الزواج » ص ٣٧ ، ٣٨ د — حلمى بطرس « احكام الأحوال الشخصية » ص ٩٦ وما بعدها .

(F) E. Westermarck. Ibid : p. 117.

(G) Jean Baz : Ibid. p. 185.

(H) Paul de Régla «l'eglise et le mriage» pp. 66 et suiv.

الفصل الرابع

النظرة العامة للزواج فى القانون الوضعى المقارن

تحديد نطاق البحث :

فى سبيل تطوافنا بطائفة من القوانين الوضعية ، تمثل النظرات العامة المختلفة للزواج من زوايا متباينة ، نرى أن نقسم دراستنا للنظرة العامة للزواج فى هذه القوانين إلى مبحثين : —

المبحث الأول : النظرة العامة للزواج فى القوانين الوضعية القديمة .

المبحث الثانى : النظرة العامة للزواج فى القوانين الوضعية الحديثة .

وينقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : النظرة العامة للزواج فى قوانين الدول الإسلامية .

المطلب الثانى : النظرة العامة للزواج فى قوانين الدول غير الإسلامية .

المطلب الثالث : تعليق ختامى .

المبحث الأول : النظرة العامة للزواج فى القوانين الوضعية القديمة :

١ — سطعت فى آفاق العصور القديمة عدة قوانين فى جهات متفرقة من الأرض ، وإن كانت معرفتنا بها تتفاوت بين الوضوح والغموض ، وفقاً لما عثر عليه الباحثون من آثارها وسجلاتها الغابرة .

من تلك القوانين :

القانون الصينى ، والقانون المصرى الفرعونى ، وقانون حمورابى :

وكان آخرها ظهوراً ، وأكثرها — بالتالى — جلاء ، وأقواها فى المجرى القانونى

تأثيراً ، وأقربها إلى الدراسات القانونية المعاصرة : هو القانون الرومانى .
وهذا ما يدعونا لاختياره نموذجا دراسياً للقوانين الوضعية القديمة . .(١) مـ

(١) ولئن كثر الجدال — منذ القديم — بين الباحثين حول ما تأثر به القانون الرومانى من الشرائع والقوانين السابقة أو المعاصرة له ، حتى لقد عثروا بين المخطوطات الرومانية على مخطوط . حاول واضعه مقارنة الشريعة الموسوية بالقانون الرومانى ليثبت أن القانون الرومانى ليس مأخوذا من الشريعة الاسرائيلية .

ولئن كان من الحقائق التاريخية أن روما غداة انتاجها للقانون الرومانى كانت بحكم استيلائها على (فلسطين) وثيقة الصلة بالاسرائيليين وان تأثير هذا الاحتكاك على المشرع الرومانى لم يكن عندئذ ببعيد .

ولئن كان من المسلم به لدى الباحثين فى حقل الدراسات القانونية المقارنة ، ان وراء كل تشريع وضعى مؤثرات ألهمته من قريب أو من بعيد . تسمى فى فقه القانون (المصادر التاريخية) .

ولئن كان مما يسجله الدارسون للقانون الرومانى ، ذلك التيار الجارف الذى اندفع الى حقل التشريع الرومانى من البلاد المفتوحة حتى جاءت أطوار فى تاريخ هذا القانون الرومانى ، تحمل اسم « القانون الرومانى الاغريقى » و « قانون الشعوب » .

لئن كان كل ذلك ، فان هذا لاينقص من قدر هذا القانون الوضعى القديم . وخاصة فى مجال بحثنا هذا .

خصوصا اذا تذكرنا ان هذا القانون الرومانى ، ظل يحتل مكانا بارزاً فى مقدمة المصادر التاريخية لكثير من القوانين المدنية المعاصرة ، حتى ان الباحثين فى حقل القانون ليقسمون هذه القوانين الوضعية الى مجموعتين متمايزتين : أولاهما أو كبراهما تلك المجموعة التى تنتسب الى جد واحد هو القانون الرومانى وفى مقدمة هذه المجموعة : القانون الفرنسى ، ذلك القانون الذى « ينبثق مباشرة — كما يقول طائفة من الفقهاء والعلماء الفرنسيين — من القانون الرومانى »

بل ان الأستاذ (ايرجين بيتى) ليقرر أنه باستثناء انجلترا وحدها — فان من الممكن أن نقول ان القانون الرومانى هو أساس المبادىء التشريعية لأوروبا كلها .

ويقول (اهرنج) : « ان روما فتحت العالم ثلاث مرات : الأولى بجيشها والثانية بدينها (أى المسيحية لما اعتنقتها) والثالثة بقانونها .. وكان الفتح الأخير أكثرها سلما وأبعدها مدى .

بل ان (القانون الكنسى) الذى بسط سلطانه دهراً طويلا على البلاد المسيحية ، الى عهد قريب ، والذى — كان ولا يزال — من أهم المصادر التاريخية لكافة القوانين المدنية فى هذه البلاد وخاصة فى مجال الزواج والأسرة بالذات ، قد اشترك القانون الرومانى فى تشكيله وتلوينه وتحديد الكثير من خطوطه واتجاهاته .

من أجل هذا كله . نرى أن القانون الرومانى هو خير ممثل للقوانين القديمة فى مجال هذا البحث كما أسلفنا .. انظر :

=

٢ — النظرة الرومانية العامة للزواج : يقول / إبوجين بيتى :

« لقد كان للمصلحة السياسية الدينية ، أثرها فى اهتمام المجتمع الرومانى فى عصره الأول بالزواج ، إذ رآه ضرورة لاستمرار كل أسرة وامتداد بقائها ، وكان الهدف الرئيسى للزواج هو إنجاب الأطفال(٢) . »

وعلى أساس هاتين المصلحتين : السياسية والدينية، فقد استقر الزواج عند الرومان على صورتين اثنتين ، سبقت إحداهما الأخرى :

= (أ) على بدوى : (أبحاث فى التاريخ العام للقانون) ج ١ ص ٣٥ ، ٩١ .

(ب) محمد بدر ، وعبد المنعم البدراوى (القانون الرومانى) ج ١ المقدمة ص ١٢٠

(جـ) شفيق شحاتة (القانون المصرى القديم)

(د) جان امبل ريك (مركز المرأة فى قانون حمورابى والقانون السورى) تعريب : سليم العقاد . ص ١٨ ، ١٩ .

(هـ) ابراهيم سلامة (تيارات أدبية) قانون تلاقى المدنيتين ص ١٤٧ .

(و) عبد العزيز برهام . (مدارج فى اللغة العبرية) ص ٤ .

(ز) دكتور محمد عرفة (مبادىء العلوم القانونية) ص ٥٦ .

(ح) حلمى بطرس : (أحكام الأحوال الشخصية) ص ١٢٠ وما بعدها ثم ص ٢٣٧ وانظر كذلك :

I) Declareuil : «Rome et l'orgonisation du droit» pp. 2 et suiv.

G) Gaston may : «Élémants de Driot Romain» pp. 12,18.

K) R. Pfeiffer: «Hlistory of new testament times.» pp. 93,94.

L) Dr. Roger Houin : «Cours de droit civil comparé» pp. 31 et suiv.

M) Dr. René Foignet «Manuel élémentaire de Droit Romain» p. 1.

N) Jean Imbert. «Histoire du Droit Privé» pp. 9 et suiv.

O) Baudry Lacantinerie. « précis de droit civil». p. 7.

P) Euogène Petit. «Traité élémentaire De droit Romain» pp. 2,3

Q) Encyclopedia of the social sciences» T. 3 p. 179.

R) Dr. Paul de Régla «l'iglise et le mariage» p. 119.

S) Marcel Planiol «Triaité élémentaire de droit civil» T. 1, p. 13

T) Dalloz : «jurisprudence générale. repértoire» T. 31, p, 146 No. 34.

2) Euogène Petit «Traité élémentaire de droit Romain» pp 91 et suiv.

٣ — أما الصورة الأولى والأسبق ظهوراً فهى : الزواج مع السيادة :

وفى هذه الصورة ، يقضى على الفتاة بأن تنسلخ نهائياً من أسرتها ، بل ومن ديانة هذه العائلة ، وتصبح فى حكم الميتة بالنسبة لهذه الأسرة الأولى ، لتنضوى تحت سلطان زوجها ، وتنضم إلى حكم أبنائه ورعايا سلطانه فى أسرته الجديدة ، وتسرى عليها كافة الواجبات والأنظمة التى تسرى على سائر بناته وأولاده .

بل لقد كان سلطان الزوج على زوجته ، يصل إلى حد (الامتلاك) المطلق ، فله بيعها ، بل كان له — فى حالة خروجها من ملكه — أن يرفع (دعوى الاسترداد) ليستردها إلى ملكيته كما يسترد سائر الأموال .!

وطبيعى — والحالة هذه — أن يكون له الحق المطلق فى عقابها بشتى ألوان العقاب ، كما أن إهدار شخصيتها كان يعنى استيلاءه على أموالها وضمها إلى أمواله . .

وأخيراً :

فان القانون الرومانى لم يقنع بمنح هذا السلطان المطلق للزوج على زوجته ، وإنما منح هذا السلطان — أيضاً وبالتالى — إلى سيد سيدها ، إذا كان زوجها خاضعا لغيره . !

٤ — وكان لهذا الزواج ثلاث وسائل : —

أولا : الزواج عن طريق الشراء :

وهذه هى الصورة الأولى من صورتى الزواج فى القانون الرومانى ، وأسبقهما إلى الظهور ، وإنها لتثير الذاكرة إلى ماسبق أن رأيناه فى صدر دراستنا للنظرة الإسرائيلية إلى الزواج ، حين رأينا يعقوب يشترى زوجتيه من أبيهما (لابان) ، وسمعنا هاتين الزوجتين (ليئة وراحيل) تقولان لزوجهما يعقوب وهما تتحدثان عن أبيهما : —

« باعنا ، وقد أكل أيضاً ثمننا » ! ؟

ثانياً : الزواج الفعلى عن طريق المعاشرة الدائمة .

ثالثاً : الزواج الدينى (الوثنى فى معبد/جوبتر) .

وفى ضوء هذه الصورة من صورتى الزواج عند الرومان ، نستطيع أن نتصور مايرويه المؤرخون عن هوان المرأة على الرومان هوانا مسرفا .

٥ — التأثير المسيحى فى النظرة الرومانية للزواج :

واستمرت هذه الصورة من صورتى الزواج عند الرومان هى السائدة إلى دهر طويل ؛ حتى بزغت شمس المسيحية ، وعندئذ ظهرت :

٦ — الصورة الثانية للزواج عند الرومان : الزواج بغير سيادة :

وملخّص القول فى هذه الصورة الثانية للزواج ، والتى انفردت بالبقاء طوال الفترة الأخيرة من عصور القانون الرومانى ، أنها — كما يقول فقيه فرنسى — « أخذت تميل نحو العدالة بالنظر إلى الحقوق والواجبات فيما بين الزوجين » .

وهكذا جاء قانون (جستنيان) خلواً من الإشارة إلى الصورة السابقة ، إذ لم يبق فى عهده غير هذه الصورة وحدها .

٧ — التأثير الكنسى فى القانون الرومانى محدود وضئيل :

لكن الذى ينبغى أن نلاحظه هنا ، أن الكنيسة لم تستطع — فيما وراء ذلك — أن تبلغ فى تأثيرها على القانون الرومانى مدى بعيداً . .

فلم تستطيع الكنيسة — إلى القرن العاشر الميلادى — أن تمنع الطلاق حتى بالنسبة لرعاياها وأتباعها أنفسهم .

كما بقى الرقّ ، بل ظلّ سبباً من أسباب حل رابطة الزوجية، بل لقد بقيت المساكنة بغير زواج بين غير المتزوجين وغير المتزوجات مسموحاً بها إلى أواخر القرن التاسع عشر الميلادى(٣) !

---

(٣) أنظر فى كل ما سبق .

(ا) محمد فريد وجدى (دائرة معارف القرن العشرين) المجلد الثامن ص ٦٢٠

(ب) على أحمد الشهيدى (أم الدنيا) ص ٦٥

(ج) زهدى يكن : « الزواج ومقارنته بقوانين العالم » ص ٢٦ — ٢٩ .

(د) محمد عبد المنعم بدر وعبد المنعم البدراوى . القانون الرومانى) ص ١٩٣ .

(هـ) على بدوى (ابحاث فى التاريخ العام للقانون) ص ١٠١ وما بعدها .

٨ — التصالح بين الكنيسة والقانون الرومانى :

حتى العقوبات الروحية والدينية ؛ تسامحت فيها الكنيسة إلى أقصى حدود التسامح، بل لقد تعيّن عليها أحيانا — لأنها لا تملك سلطانا أمام القوانين الوضعية — أن تقرّ ما كانت تراه من هذه القوانين مخالفا لقوانين الكنيسة . بل أن تبرره من ناحية العقيدة المسيحية ، ويقول الفقيه الفرنسى (اسمان) :

« لقد كان الزواج تحكمه قوانين الكنيسة وقوانين الامبراطورية الرومانية معا، حتى أصبحا نظاما تشريعيا واحدا قبلته الكنيسة واحترمته »(٤)

٩ — النظرة الشكلية إلى الزواج عند الرومان :

أما عن النظرة الشكلية للزواج عند الرومان، والتى استقر عليها القانون الرومانى، ثم أورثها القوانين الوضعية التالية من بعده .

فلا خلاف بين الباحثين فى أن القانون الرومانى قد استقر على إبقاء الزواج عقداً رضائياً مدنياً ، ثم لم تستطع الكنيسة أن تفرض على عقد الزواج شكلياتها وطقوسها، ولا أن تسبغ عليه الصبغة الدينية القدسية ، وإنما بقيت الصورة السائدة للزواج فى القانون الرومانى هى صورة الزواج بغير سيادة ، وهى من صور الزواج المدنى .

= وانظر كذلك .

F) J. Declareuil. «Rome et l'rganisation du droit» pp. 158 et suiv. et puis p. 370.

G) Euogène Petit : «Traité élémentaire de Droit Romain» p.98

H) Marcel Planiol : «Droit Cevil» T. 1 p. 248.

I) Dalloz : «Jurisprudence générale. Répértoire. » T. 31, pp.144 et suiv.

J) René Foignet : « Manuel élémentaire de Droit Romain » pp. 50 et suiv.

K) La grande Encyclopédie. larousse. T. 23, pp. 70 et suiv.

L) Gaston may : «Droit Romain» pp. 85 et suiv.

M) Lord Merrivale : «Marriage and divorce» p. 19

(٤) حلمى بطرس (أحكام الأحوال الشخصية) ص ١١٢ — ١٢٧

«بل لقد حاول الامبراطور (جستنيان) بقراره الرابع والسبعين، أن يفرض الشكلية العقدية أو الدينية على عقد الزواج، لكن هذا الامبراطور نفسه عاد فهدم هذه الشكلية على نطاق واسع، إذ قرر بأمره الرقيم ١١٧ أن الأجانب وجميع الأشخاص — ماعدا أعلى طبقات الرومان — يستطيعون إنشاء زواجهم بمجرد وقوع الاتحاد بين الزوجين» (٥)

وقد بقيت هذه الصبغة الرضائية المدنية هى الطابع الثابت الموروث عن القانون الرومانى، والسمة المميّزة الأولى لعقد الزواج عند الرومان.

كما كان من أهم السمات البارزة للنظرة الرومانية إلى الزواج. أو كان من نتائج هذه الصبغة الرضائية المدنية: اعتبار الزواج — كعقد رضائى مدنى — رابطه قابلة للانحلال، وإن كانت هذه الصبغة الرضائية لعقد الزواج لم تمنع بعض الفقهاء الفرنسيين من اعتباره عقدا قانونيا بالنظر إلى خضوعه لتنظيم القانون (٦)

المبحث الثانى: النظرة العامة للزواج فى القوانين الوضعية الحديثة:

تنقسم القوانين الوضعية الحديثة إلى مجموعتين كبيرتين متمايزتين: —

الأولى: مجموعة قوانين الدول الإسلامية.

الثانية: مجموعة قوانين الدول الأخرى.

ونتقدم الآن لدراسة النظرة العامة للزواج فى هاتين المجموعتين فى مطلبين متتابعين على التوالى. نلحق بهما مطلبا ثالثا وأخيرا بتعليق ختامى.

(١٠) المطلب الأول: النظرة العامة للزواج فى قوانين الدول الإسلامية:

تطالعنا القوانين الوضعية بظاهرة عامة وهامة، وهى أن الدول الإسلامية، رغم الظروف السياسية والتاريخية التى قهرتها على الاقتباس من القوانين الوضعية

---

5) Dalloz : «Jurisprudence générale. Répertoire» T. 31, p. 145

6) A) Lord merrivale : «Marriage and divorce» p. 19.

B) Georges Ripert : « Traité élémentaire de droit civil » T. 3, p. 18.

وكذلك: حلمى بطرس. (أحكام الأحوال الشخصية) ص ١٢٣ وما بعدها ثم انظر (المراجع العربية والأجنبية) المشار اليها فى هامش ١ من هذا الفصل.

الأوربية فى شتى المجالات : الجنائية ، والمدنية ، والإدارية الخ .. فإن هذه الدول — برغم ذلك كله — لم تتنازل مطلقاً عن الالتزام بالشريعة الإسلامية — كقاعدة عامة على الأقل — فى نطاق تشريعات الزواج — والأسرة بالذات .

ولكى نتصور مدى الصلة ومتانتها وقوّتها ، بين تشريعات الزواج والأسرة ، وبين أعماق الضمير الاجتماعى العام للمجتمع الإسلامى ؛ يكفى أن نذكر هذه الضجة الهائلة التى تثور وتحتدم كلما همست الحكومات الإسلامية بمحاولة للتعديل — أىّ تعديل — فى تشريعات الزواج والأسرة ، خيفة أن يكون فيه مساس من قريب أو بعيد بهذا الالتزام السائد بالشريعة الإسلامية ، وأمثلة ذلك كثيرة : نكتفى منها بالإشارة إلى الضجة العنيفة التى قامت بمصر فى سنة ١٩٢٣ بمناسبة تحديد سنّ أدنى للزواج(٧).

أما قانون تقييد الطلاق وتعدد الزوجات ؛ فقد أثير أكثر من مرة ، منذ نحو أربعين عاما ، وتبنّته أحياناً حكومات كانت تعتمد على حزب الأغلبية الشعبية فى البلاد ، ورغم ذلك كلّـه ؛ فإن هذه الحكومات جميعاً لم تجرؤ على إخراجه إلى حيّز التنفيذ ، أمام عنف الهجوم الذى شنّته الأوساط والهيئات الإسلامية عليه(٨) .

ولا شك أن هذا التشبث بالتزام تشريعات الزواج لأحكام الشريعة الإسلامية هو الشعور العام السائد فى كافة البلاد الإسلامية ، عربية وغير عربية .

(١١) الشذوذ التركى على الالتزام بالشريعة الإسلامية :

ولم يشذّ عن عن إجماع الدول الإسلامية فى هذا الالتزام بالشريعة الإسلامية ، إلا دولة واحدة ، هى تركيا ، التى ثارت فى أعقاب هزيمتها فى الحرب العالمية الأولى : ثارت على نفسها ، وعلى ماضيها ، وعلى كل رباط يربطها بالدول العربية ! بعد أن كانت الثورة العربية خلال هذه الحرب سبباً خطيراً من أسباب تلك الهزيمة(٩) .

---

(٧) انظر الجرائد المصرية فى هذه الفترة . مثل : الاهرام والسياسة ومجلة القضاء الشرعى .

(٨) انظر : أ) مجلة القضاء الشرعى . السنة الرابعة (مناقشة) (ب) الاهرام : مارس ١٩٥٣ مقالات منثورة محمد سلام مدكور (جـ) محمد عطية خميس (مؤامرات ضد الأسرة المسلمة) (د) النذير . جريدة أسبوعية . لسان حال شباب محمد صلى الله عليه وسلم عدد خاص (ضد تقييد الطلاق وتعدد الزوجات) . صدر فى ربيع الأول ١٣٦٥ هـ (١٩٤٥م) .

(٩) مذكرات جمال باشا عن الحرب العالمية الأولى والثورة التى قادها حسين حاكم مكة .

وكان الإسلام هو الرباط الأول بين تركيا وبين تلك البلاد العربية ، فاندفع الانقلاب التركى فى ثورته المحمومة إلى قطع هذه العلاقة الإسلامية فى ما قطع ، وهكذا ، صدر القانون المدنى التركى الجديد فى ٤ أبريل سنة ١٩٢٦ ليكون نسخة مستعارة من القانون المدنى السويسرى ، وهكذا نَشَزَ القانون التركى على إجماع قوانين الدول الإسلامية عامة(١٠) .

(١٢) استقرار عامّة القوانين فى الدول الإسلامية على الالتزام بالإسلام :

وفيما عدا هذا الشذوذ التركى ؛ فقد استقرت القوانين المدنية للدول الاسلامية جميعاً على التزامها بالشريعة الاسلامية ، مما لا نرى معه جدوى للحديث عن كل قانون منها ، وإنما نكتفى بإيراد تعريف للزواج ، جاء فى قانون إسلامى ، لعله أحدث القوانين الاسلامية وضعاً وإصداراً ، وهو القانون المغربى الصادر فى الرباط ٢٨ ربيع الثانى سنة ١٣٧٧ هـ الموافق ٢٢ نوفمبر سنة ١٩٥٧ م فقد شاء هذ القانون أن يعرّف الزواج، فجاء تعريفه له تعبيراً قوياً جليّاً عن نظرته الاسلامية إلى الزواج ، إذ جاء بما نصه : —

« الزواج ميثاق ترابط وتماسك شرعى ، بين رجل وامرأة ، على وجه البقاء ، غايته الإحصان والإعفاف ، مع تكثير سواد الأمة ، بإنشاء أسرة ، تحت رعاية الزوج ، على أسس مستقرة ، تكفل للمتعاقدين تحمُّل أعبائهما فى طمأنينة وسلام وودّ واحترام »(١١) .

وأخيراً ، فإننا فى ختام الحديث عن النظرة العامة للزواج فى قوانين الدول الإسلامية ، نودّ أن نشير إلى ملاحظة هامة نذكرها فيما يلى :

(١٣) عقد الزواج رضائىّ بحت ، والشكل المطلوب هو للإثبات فقط :

ذلك أن القوانين الوضعية الاسلامية مستقرة على ذلك المبدأ الاسلامى ، وهو

---

(١٠) فهو يبيح — مثلا — زواج المسلمة بغير المسلم ، كما يقيم العلاقة المالية بين الزوجين على الأسس التى نظمها القانون المدنى السويسرى . أنظر : جميل خانكى «الأحوال الشخصية» ص ١٤٢
(١١) صلاح الدين الناهى . (الأسرة والمرأة) ص ٣١ .

الرضائية فى عقد الزواج، ولئن كانت هذه القوانين قد أخذت بشكلية معينة، إذ فرضت كتابة عقد الزواج على يد موظف مختص؛ فإن هذه الشكلية فى الواقع شكلية مظهرية، لا يُراد بها إلا أن تكون (وسيلة إثبات) فحسب(١٢).

المطلب الثانى: النظرة للعامة للزواج فى القوانين الوضعية للدول غير الاسلامية(١٣)

---

(١٢) نضرب لهذا مثلين من قوانين الدول الاسلامية:

الأول: القانون المصرى: فالمادة ٩٩ رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ فى الجمهورية العربية المتحدة، تنص على ما يلى:

« ولا تسمع — عند الانكار — دعوى الزوجية أو الاقرار بها الا اذا كانت ثابتة بوثيقة زواج رسمية فى الحوادث الواقعة من أول أغسطس سنة ١٩٣١ ».

وظاهر من نص هذه المادة، أنها تأمر (بعدم سماع الدعوى) فقط، دون المساس بصحة الزواج فى ذاته، كما أنها تقصر ذلك على حالة الانكار، فلو تصادق الزوجان على الزواج لم يعد هناك سبيل الى (عدم السماع) المنصوص عليه فى هذه المادة، كما أن نص المادة صريح فى اعتبار وثيقة الزواج « أداة اثبات » ليس الا.

بل ان المذكرة التفسيرية لهذا القانون لتقول:

« وظاهر أن هذا المنع لا تأثير له شرعا فى دعاوى النسب ».

أنظر: احمد ابراهيم « مجموعة قوانين الاحوال الشخصية » ص ٤٦، ٦٧.

المثل الثانى: القانون الايرانى:

أما القانون الايرانى، فقد كان أكثر تشددا فى تطبيق هذا الأمر، اذ يفرض تسجيل الزواج أمام الموثق، ثم ابلاغه مرة أخرى الى ادارة الحالة المدنية ثم رفع العقوبة على مخالفته الى الحبس من شهر الى ستة أشهر.

لكن وبرغم ذلك:

فان الزواج فى ذاته يبقى صحيحا بدون نظر اطلاقا الى مخالفة هذا الأمر بالتوثيق والعل فى هذا ما يكشف عن مدى اصرار القوانين الوضعية للدول الاسلامية على التزام قواعد الاسلام ونظرته العامة للزواج.

أنظر القانون الايرانى الصادر فى ١٤ أغسطس سنة ١٩٣١ (المعدل بالقانون الصادر فى يونية سنة ١٩٣٧) مادة رقم ١.

وكذلك المادة ٧ من القانون الصادر فى ١١ أغسطس سنة ١٩٢٨ المعدل بقانون ٢ ديسمبر سنة ١٩٣١ وذلك عند

A.—M. Amirian : «le mariage en Droits Iranien et Musulman Comparés avec le droit Fransçis» p p. 340, 368.

(١٣) أفلت شمس الدولة الرومانية وآذنت بالغروب، بعد أن اورثت تراثها من قام بعدها على انقاضها، واودعت قانونها صميم المجرى التشريعى عبر الزمان والمكان، صريحا خالصا حينا، مختلطا مع غيره من تراث الاعراف والتقاليد والعادات الاقليمية ومن تراث الفلسفة الاغريقية وتشريعات الكنائس المسيحية، أحيانا أخرى.

ويقول اسمان:

١٤ — يقرّر العميد (بودرى لاكنتينرى) والأستاذ (جان أمبير) : أن تنظيم الزواج بالذات ، كان فى مقدمة المجالات التشريعية التى تصدت لها الكنيسة واستولت على مطلق الاختصاص بها تشريعاً وقضاء بدون منازع لها فى ذلك(١٤) .

بل إن العميد (مارسيل بلانيول) ليؤكد أن الكنيسة فى الفترة ما بين القرنين العاشر والسادس عشر ، قد انفردت وحدها بالسلطان المطلق فى شئون الزواج ، أما الأستاذ (رينيه فوانييه) فيقرر أن السلطة الزمنية لم تكن تجرؤ على التدخل فى شئون الزواج .

= « حين سقطت الامبراطورية الرومانية الغربية ، وتقطعت أوصالهـا اربا نتيجـة هـذا الانهيار الجسيم ، لم يبق قائما من أنظمتها غير الكنيسة ، لم يمسها الضر ، بل أصبحت أعظم قوة مما كانت عليه فى أى وقت مضى ، فلم يكن باستطاعة الملوك الجدد أن يحكموا بدونهـا أو ضدها ، وانما كان عليهم أن يحكموا متحالفين معها ، وهذا ما حدث فعلا فى عهد ملوك الفرنجة ، الذين قامت عروشهم على التحالف مع رجال الكنيسة ، فأصبح للكنيسة اشتراك فى السلطان الزمنى ، كما أصبح للسلطان الزمنى ايضا نفوذ قوى فى الكنيسة » .

ثم يستطرد فى موضع آخر فيقول :

« ان الكنيسة الغربية ، لم تلبث أن استأثرت بالسلطان والاختصاص القضائى جميعه، وعلى الأخص فى مسائل الزواج ، ولم يكن ذلك بسبب انتشار المبادىء المسيحية وتغلغلها فى النفوس . وانما كان أيضا بسبب ضعف السلطة الملكية ازاء نفوذ الكنيسة المتزايد .

ومما يؤكد ذلك ما حدث فى الكنيسة الشرقية ، فهنالك كان الاتحاد تاما بين الامبراطورية والكنيسة ، فقد كان الامبراطور البيزنطى هو نفسه رئيس الكنيسة والدولة معا .

وكانت تحكم الزواج قوانين الكنيسة وقوانين الامبراطورية ، وقد أصبح كلاهما نظاما تشريعيا واحدا قبلته الكنيسة واحترمته » .

لكن أوربا هنالك ، ما بين القرنين العاشر والثالث عشر ، أهتزت اهتزازات عنيفة صاخبة ، فى حروب شاملة ، هى الحروب الصليبية ، وبدا الصراع ضعيفا مستخفيا أول الأمر ، قويا مستعلنا كلما تقدمت الايام وتعاقبت السنون .

ويقول الأستاذ جان أمبير : —

« لقد كان اختلاف القوانين وتعددها ، هو الطابع الجوهرى المميز لهذه الفترة » .

« وبدأ القانون الرومانى يستيقظ من سباته ، بعد أن شاعت فيه الروح المسيحية والمناهج الفلسفية الاغريقية . مضافا الى ذلك الاعراف الاقليمية والعادات والتقاليدالقوميةالمختلفة . . (جرمانية ، فرنكية ، بربرية . . الخ) ثم التنظيمات الاقطاعية وتنظيمات أرباب الحرف (كمبدأ العمل فى خدمة المجموع ، وكمبدأ البيع بسعر معقول . .) واخيرا ، بل وهذا من اقوى العناصر القانونية سلطانا يومذاك :

« القانون الكنسى » انظر : ا — حلمى بطرس « أحكام الاحوال الشخصية » . ص١١٢—١٢٧

B) Jean Imbert : «Histoire du droit privé» pp. 19-63.

14) A) Ibid, p. 53. et suiv.

B) Baudry Lacantinerie : «précis de droit civil» p. 103.

كما يقرر العميد (ديمولومب) والأستاذ (جان أمبير) : —

« أن الكنيسة قد فرضت تشريعها على هذا المجال ابتداء من القرن العاشر ، وطوال العصور الوسطى كانت هى التى حددت القواعد الأساسية لإنشاء الزواج أو حله ، أو الالتزامات المترتبة عليه »(١٥)

١٥ — وتلك عبارة خطيرة تستدعى وقوفنا أمامها لحظات ، نتذكر ما مضى ، ونتوقع — فى ضوئه — ما سيجىء .

فلئن كانت الكنيسة هى التى « حدّدت القواعد الأساسية (ا) لانشاء الزواج . (ب) وحلّه . (ج) والالتزامات المترتبة عليه . .

(ا) فلقد رأينا من قبل ، نظرة الكنيسة إلى الزواج : نظرة الزهد فيه من جانب ، وإسباغ القدسية عليه من جانب آخر(١٦)

(ب) أما نظرة الكنيسة إلى حلّ الزواج : فقد رأيناها تميل إلى تأبيد العلاقة الزوجية ، ثم تجاهد جهاداً قوياً فى تبرير هذا التأبيد ..(١٧)

(ج) أما عن الالتزامات المترتبة على الزواج : فقد رأينا نظرة المسيحية إلى بنت حواء .. وقد بسطناها فى الفصل الثانى من هذا الباب التمهيدى .

هذا عن العصور الوسطى ، إلى ما قبيل عصر التقنين الوضعى الجديد .

١٦ — صراع القوانين الوضعية لانتزاع السيطرة على مجال الزواج :

يقول الأستاذ حلمى بطرس :

---

15) A) Ibid. p. 54.
B) Marcel Planiol : «Droit civil» T. 1, p. 248.
C) C. Demolombe : «Traité du mariage» T. 3, pp. 3,4.
D) René Foignet. «mamuel élémentaire d'histoire..» p. 237

16) A) C. Demolombe : Ibid.
B) Dr. Paul de Régla : «l'eglise et le mariage» pp. 120,138
C) Dalloz. « Jurisprudence générale-Répertoier » T. 31, p. 146

(١٧) حلمى بطرس (أحكام الاحوال الشخصية) ص ٩٨ وما بعدها .

« ومنذ القرن السادس عشر . بدأت السلطة الزمنية تسترد — تدريجياً — سلطانها القضائى بنظر دعاوى الزواج ، ثم حقها فى إصدار التشريعات المنظمة لهذه العلاقة »(١٨) وكما يقول العميد / مارسيل بلانيول : —

« لقد بدأت الملكية تسترد سلطانها على الأرض المفقودة . . فبدأت بانتزاع الاختصاص القضائى » .

« وابتداء من سنة ١٥٥٦ م ، بدأت « الأوامر الملكية » تنشغل بالزواج(١٩) » لكن هذا التحديد التاريخى، لم يشهد مولد التقنين المدنى للزواج فى كل البلاد المسيحية ، ففي انجلترا مثلا — وقد اشتهر أهلها بعشق المحافظة على القديم، والتحفظ فى التجديد — لم يبدأ تدخل السلطة الزمنية فى شئون الزواج إلا فى سنة ١٧٥٣ م(٢٠)

---

(١٨) المرجع نفسه . ص ٩٥

19) A) Marcel Planiol. «Droit civil» T. 1, p. 248.
B) Baudry lacantinerie. «Précis de droit civil» p. 103.

20) Lord Merrival : «Marriage and divorce» p. 23.

وأخيرا ، فلا ينبغى ان ننسى ذلك الصوت القوى الذى ارتفع ، فى وجه الكنيسة صارخا بمدنية الزواج ,وأصر أتباعه المسيحيون على رفض النظرية الكنسية بقدسية الزواج ، أولئك هم (البروتستانت) الذين لعبوا — بدون شك — دورا خطيرا فى تعجيل (مدنية) الزواج .

حتى كان مارس سنة ١٦٩٧ م حين صدر الأمر الخاص بتنظيم الزواج وقد تم نشره فى يونيه من ذلك العام .

وأخيرا : هبت الثورة الفرنسية ، فتم النصر الكامل لسيطرة السلطة الزمنية على الزواج ، وتم الفصل النهائى بين قانون الدولة وبين نظريات الدين ، وأصبح القانون المدنى (يجهل) التشريع الكنسى تماما .

وأخذ الفقهاء يهاجمون بشدة ، كل خلط بين مدنية الزواج وبين الدين ، وكان من أسلحتهم فى هذا الهجوم ، ما نتج عن استبداد الكنيسة بعقد الزواج ، اذ وضع (البروتستانت) فى وضع ظالم مجحف ، لا خيرة لهم فيه الا بين أمرين كلاهما مر :

فاما ان يذهبوا مضطرين راغمين الى كنيسة لايؤمنون بها ، لأن كنيستهم البروتستانتية لاتباشر عقد الزواج . واما أن يرفضوا ، فيصبح زواجهم محروما من الشرعية مدموغا بالبطلان . ويصبح اولادهم من هذا الزواج موصومين بالعار لأنهم من اولاد سفاح . .

اثار هذا الوضع الظالم الذى حاق بالبروتستانت ثورة الفقهاء ، وكان من اشدهم فى هذه الحملة : الفقيه الكبير (بوتييه) .

كما ثار الراى العام فى وجه هذا الظلم ، حتى أصدر الملك لويس السادس عشر — كحل جزئى — قراره فى سبتمبر سنة ١٧٨٧ م يبيح لمن لايعتنقون (الديانة) الكاثوليكية أن يعقدوا زواجهم أمام موظف العدالة المدنية . انظر

١٨ — بقاء الأثر الكنسي في القوانين الوضعية بعد استيلائها على مجال الزواج:

وهكذا وُلد عصر التقنين المدني للزواج في البلاد المسيحية ، نجد في استقباله ذلك التراث المعقد ، الذي يطغى فيه اللون الكنسي على كل لون ، ويرتفع صوته فوق كل صوت آخر، ثم يتلوه — في الغلبة والظهور — لون القانون الروماني وصوته. وأخيراً : تراث الأجيال من الأعراف المحلية والتقاليد القومية ..

ولعل أبرز الشواهد على سيطرة القانون الكنسي وامتداد سلطانه أمداً باقياً ، ما يقوله العميد / بلانيول :

« إن الأوامر الملكية — بعد أن انشغلت بالزواج — لم تجرؤ على أن تنشىء أسباباً للبطلان سوى ما كانت تعرفه الكنيسة »(٢١)

١٩ — أثر النظرة الكنسية للزواج في القانون الفرنسي الحديث :

يقول العميد (ديمولومب) : —

« لقد كان من أعظم نتائج الثورة (الفرنسية) سنة ١٧٨٩م . استرداد التشريع الفرنسي للزواج إلى السلطة المدنية وانتزاعه من الكنيسة .

=

A) C. Demolombe. «Traité du mariage» T. 3, p. 4.

B) Baudry Lacantinerie. «Précis de droit civil» p. 103.

C) Dalloz. « Jurisprudence générale - Répértoire » T. 31, p. 147

D) Marcel Planiol. « Traité élémentaire de droit civil» T. 1, pp. 285,286

ونلاحظ أن التعبير عن الكاثوليكية بأنها (ديانة) تعبير غير دقيق فهي مجـــرد (مذهب) لا (ديانة) ولكننا نقلنا تعبير العميد (دلوز) كما هو . راجع : حلمي بطرس (أحكام الأحوال الشخصية) ص ٤٦ .

21) A) C. Demolombe. loc. cit.

B) René Foignet. «Manuel élémentaire d'histoire du droit Français p. 305

C) Dalloz loc. cit.

D) Baudry Lacantinerie. Ibid. pp 103,173.

E) Marcel Planiol. Ibid. pp. 244,245.

F) George Ribert. « Traité élémentaire de droit civil de Marcel Planiol T. 3, p. 19

وجاء دستور ٣ سبتمبر سنة ١٧٩١ الباب الثانى ، المادة السابعة . تنص أساسيا على مايلى :

« إن القانون لايعتبر الزواج إلا كعقد مدنى »

ولا تخرج عبارة الفقهاء والشراح الآخرين عن هذا المعنى[٢١]

٢٠ — لكن هذا القول بعقدية الزواج ، لم يسلم بعد ذلك من المناقشة والنقد . فذهب فقهاء آخرون إلى القول بأن الزواج (نظام) وليس بعقد .

ثم — وكما هى العادة المألوفة بين كل اتجاهين متعارضين — ظهر اتجاه ثالث يدعو إلى رأى وسط ، يخلط بين فكرتى العقد والنظام .

أو كما يقول الاستاذ (جان كاربونييه) :

« نظام يعتمد فى أساسه — إن لم يكن على عقد ، فعلى الأقل — على تصرف قانونى أو اتفاق إرادات »[٢٢]

وعلى كل حال :

فالذى لاجدال فيه : أن السلطة الزمنية قد استطاعت أخيراً أن تنتزع من السلطة الدينية ، أو أن تسترد منها ، ذلك الاختصاص المطلق فى مجال الزواج ، تشريعا وقضاء معاً . لكن من الحق أن نتساءل الآن :

مامدى العمق فى هذه السيطرة المدنية على الزواج ؟

٢١ — مدنية الزواج فى القانون الفرنسى الحديث هى مظهر شكلى ، بدون عمق فى التطبيق :

إن النظرة الفاحصة إلى التقنين المدنى للزواج عامة ، سرعان ماتكشف عن أن (الصبغة المدنية) التى لم يظفر المشرع الفرنسى بفرضها على الزواج إلا بعد صراع

---

22) A) Jean Carbonnier. «Droit civil» p. 28.
B) A.-M. Amirian. «le mariage en droits.» p. 22.

وكذلك : عبد الفتاح عبد الباقى « الزواج فى القانون الفرنسى » ص ٨ ، ١٢

وكذلك : جميل الشرقاوى « الأحوال الشخصية » ص ١٠ ، ١١

طويل ؛ لم تكن — هذه الصيغة — إلا مظهرا شكليا ، ليس له عمق فى التطبيق التشريعى ، ذلك الذى بقى تشريعا كنسيا فعلا وواقعا . !

ولعل أبسط المظاهر الشاهدة على ذلك ، مانراه مستقرا فى كتابات الفقهاء والشرّاح ، من أن التزام هذا التقنين المدنى الفرنسى للقانون الكنسى ، هو الأصل والقاعدة ، بينما يرون خروج هذا التقنين المدنى على القانون الكنسى هو الشذوذ والاستثناء (٢٣) . .

٢٢ — محاولات فاشلة للإفلات من القانون الكنسى فى نطاق الزواج :

فنى ماعدا الإسقاط الشكلى البحت للصبغة القدسية عن الزواج ؛ فإن اختلافات التقنين المدنى الفرنسى — الصادر فى ٢١ سبتمبر سنة ١٧٩٢ لتنظيم الزواج — عن القانون الكنسى — كما يحصيها الفقهاء الفرنسيون — تكاد تنحصر فى المحاولات التالية :

٢٣ — المحاولة الأولى : تعديل سن الزواج من ١٤ سنة للفتى و١٢ سنة للفتاة — كما كان فى القانون الكنسى — إلى ١٥ سنة للفتى و١٣ سنة للفتاة ، لكن المقنّن الوضعى الفرنسى عاد فرفع سن الزواج إلى ١٨ للفتى و ١٥ للفتاة وذلك بنص المادة ١٤٤ من القانون المدنى ، فإذا تذكرنا أن الكنيسة لاتتشبث بسن معين ، تبين لنا أن هذا التغيير القانونى الفرنسى ليس بجوهرى على الإطلاق ، ولا يناقض ما أسلفناه من بقاء الأثر الكنسى فى نظرة القانون الفرنسى إلى الزواج(٢٤) .

---

23) A) Marcel Planiol. Ibid. pp. 286 et suiv.
B) Dalloz. Ibid. p. 147.
C) René Foignet. Ibid. p. 305.

(٢٤) عاد المشرع الفرنسى نفسه بعد ذلك ، كما يقرر العميدان : (دلوز) و (بودرى لاكانتينرى) وخضع لاعتبارات حساسة مثل الاشفاق من الفضيحة اذا حدثت علاقات — من الممكن نظريا وواقعيا أن تحدث — وحدث حمل .. بين فتى وفتاة لم يعترف نضوجهما الطبيعى بالتحديد التحكمى للسن فى القانون . راعى المشرع مثل هذه الاعتبارات فاعقب ذلك فورا بالمادة ١٤٥ مدنى فرنسى التى تمنح رئيس الجمهورية سلطانا مطلقا — لاتقيده غير تقديره للظروف — وذلك للاعفاء من شرط السن والتجاوز عنه .

انظر نص المواد ١٤٤ ، ١٤٥ ، ٣٤٦ ، ٤٨٨ مدنى فرنسى — ثم راجع :

٢٤ — المحاولة الثانية : إباحة الطلاق ، وإلغاء الانفصال الجسمانى — على عكس ما كان فى القانون الكنسى — كنتيجة منطقية لمدنية الزواج وإسقاط القدسية عنه .

لكن الذى ينبغى أن لا يغيب عن الذكر : أن الطلاق فى حد ذاته ليس غريبا عن الكنيسة كلها فى بعض العصور . وعن الكنيسة الشرقية بالذات حتى عصرنا هذا !

كذلك ينبغى أن نتذكر : أن المشرع الفرنسى حدد الطلاق بأن يكون طلب الطلاق مستنداً لأسباب معينة بذاتها فى القانون ، مثل الجنون الذى يصيب الطرف المشكو ضده ، أو اختفائه خمس سنوات ، أو هربه من فرنسا ، أو بتراضى الطرفين ، أو لفقدان السعادة بين الزوجين ، لكن التقنين الفرنسى — ورغم هذا التعقيد — لم يلبث أن تراجع عن الثبات فى هذه المحاولة أيضاً ! (٢٥)

= (ا) جميل الشرقاوى (الأحوال الشخصية لغير المسلمين) ص ٢١

B) Jean Carbonnier. Ibid. pp.305, 306.
C) Baudry Lacantinerie. Ibid. p. 179.
D) C. Demolombe. Ibid pp. 21 et suiv.
E) Dalloz. Ibid. pp. 166,167.
F) Dalloz. «petite collection— Code civil» pp. 48,93,124.
G) Marcadé.«Explication du code civil» T. 1, pp. 407 et suiv
H) Sirey. «Les codes annotés» T, 1, pp. 166 et suiv.
I) Marcel Planiol. «Traité élémentaire de droit civil » T. 1, pp. 249,250.

ونلاحظ ان العميد (بلانيول) يدعو الى رفع سن الزواج مرة أخرى .
جميل خانكى (الأحوال الشخصية) ص ٨٥

(٢٥) عاد القانون المدنى (قانون نابليون) فألغى الطلاق لفقدان السعادة بين الزوجين ، أو الجنون او الهرب من فرنسا — بعد استقرار الأحوال وانتهاء الظروف الاستثنائية للثورة — ولكن هذا القانون أبقى الطلاق بالاتفاق مقيدا بقيود تعوق السبيل اليه ، كما عاد هذا القانون (قانون نابليون) وأعاد نظام الانفصال الجسمانى ارضاء للشعور الدينى الكاثوليكى .

ثم وثبت السلطة الدينية مرة أخرى فى ظل عودة الملكية الى فرنسا واصبحت تنادى بالمذهب الكاثوليكى وحده دينا رسميا للدولة .

وهكذا صدر قانون ١٨١٦ بالغاء الطلاق . وقيل يومئذ : اذا كان الطلاق قد ألغى اليوم فقد كان ملغيا من قبل قيام الثورة . =

٢٥ — المحاولة الثالثة : تعديل درجات القرابة المانعة من الزواج وتخفيفها عما كانت عليه فى القانون الكنسى، ثم عاد القانون المدنى وتراجع ! وعدل عن التخفيف إلى التشدد والاقتراب من القانون الكنسى مرة أخرى ! (٢٦)

٢٦ — المحاولة الرابعة : استبدال التوثيق المدنى للزواج بالتوثيق الكنسى .

ورغم أن القانون المدنى الفرنسى الثورى (سنة ١٧٩٢) لم يقم بإلغاء التوثيق الدينى — خلافا لما ذكره بعض أساتذتنا — ولكن هذا القانون قرر — فقط — الاعتراف بالتوثيق المدنى وحده ، إلا أنه — فيما يبدو — أغلقت الكنائس أو معظمها أبوابها أمام الطوفان الثورى .

واستمر الحال كذلك نحواً من عشر سنوات . حتى إذا جاءت سنة ١٨٠١ وبمجرد التوقيع على الوفاق بين نابليون والبابا فى ١٥ يوليو سنة ١٨٠١ . وفتحت الكنائس أبوابها ، زحف جمهور ضخم من المتزوجين ـ فى تلك الفترة الماضية ـ زواجا مدنيا

= ثم ظهر فى فرنسا فقهاء أصروا على العادة (الطلاق) فأعيد فى سنة ١٨٨٤ ولكن مع تقييده بقيود فى قوانين متوالية . والغاء الطلاق بالاتفاق ، وابقاء نظام الانفصال خضوعا للمعارضة الدينية .

ولعل من خلال هذه المراحل المختلفة يتبين بوضوح مدى النفوذ الدينى فى توجيه التقنين المدنى الفرنسى للزواج . أنظر

René Foignet. «Manuel élémentaire d'histoire du droit Francais.» pp. 305,306

(٢٦) جميل الشرقاوى (الأحوال الشخصية) ص ٢٨ — ٣٠ وانظر كذلك :

A) Marcadé : «Explication du code civil» T. 1, PP. 428 et suiv

B) Marcel Pianiol : «Traité élémentaire de droit civil» T. 1, pp. 254,256

C) Sirey : «Codes annotés» T. 1, pp. 177 et suiv.

D) Demolombe : «Traité du mariage» T. 1, pp. 127 et suiv.

E) Dalloz : «Jurisprudence générale - Répertoire» T. 31, pp. 221 et suiv.

فقط ، يلتمسون مباركة زواجهم فى الكنيسة بعد أن حرموا منها خلال السنوات العشر الماضية(٢٧) .

بل إن القضاء الفرنسى لم يتردد فى معالجة هذا الخلاف بين التقنين المدنى والقانون الكنسى ، إذ عالج الأمر بالوسيلة الممكنة وهى : اعتبار رفض الزوج وامتناعه عن إجراء الزواج الدينى فى الكنيسة بعد إبرام الزواج المدنى ، يعتبر سببا من أسباب الطلاق ، استناداً إلى المادة ٢٣١(٢٨) الخاصة بالايذاء والإضرار باعتبار هذا الرفض « إيذاء بالغا ، وسلبا لراحة النفس التى لاتطمئن إلا بمباركة الدين لهذا الزواج » .

بل إن مما يدل على مدى عمق الشعور الدينى فى مجال الزواج بالذات : أن الفقه الفرنسى لم يتردد فى السعى إلى هدم الزواج المدنى الذى يرفض الزوج مباركته أمام الكنيسة ، وذلك بطريقين مختلفين(٢٩) وإن اتفقا فى الغاية والهدف وهو إحقاق كلمة الكنيسة فى هذا الزواج .

حتى إذا ما أعيد نظام الطلاق إلى جوار الانفصال الجسمانى ، استقر القضاء على الحكم بالطلاق إذا رفض الزوج إجراء الزواج الدينى ، حتى ليقول العميد (بودرى

(٢٧) جميل الشرقاوى (الأحوال الشخصية) ص ١٣ هامش .

(٢٨) هذا هو الصواب ، وليست هى المادة ٢٣٢ كما جاء خطأ فى بعض المراجع ولعله خطأ مطبعى أو سهو انظر :

Jean Carbonnier. «Droit civil» p. 289.

ويقول العميد (بلانيول) :

« ان امرأة كاثوليكية ، لاتتردد فى طلب الطلاق فى مثل هذه الحالة » .

انظر :

Marcel Planiol. «Traité élémentaire de droit civil» T. 1, P. 287

(٢٩) الطريق الأول : اباحة الانفصال الجسمانى فقط ، اذ كان هو البديل الوحيد يومئذ للطلاق ، وقد تزعم هذا الاتجاه العميد : (ديمولومب) ورآه كافيا لعلاج هذه المشكلة وذلك استنادا الى اعتباره نوعا من (الايذاء الجسيم) .

الطريق الثانى : وهو الاتجاه الى عدم الزواج من أساسه ، وابطال عقدته حتى بعد اباحة الطلاق فى عصر ظهور هذا الاتجاه ، وذلك استنادا الى المادة ١٨٠ التى تبطل الزواج لعيب فى الرضا بمقوله أنه قد وقع الغلط فى صفة جوهرية فى الشخص وهى التدين . أى اعتقاد أن الزوج متدين ثم اكتشفت المرأة أنها قد تزوجت برجل غير متدين ، كما استند الى أن هذا الغلط =

لاكانتينرى) : « إن هذه الحالة هى أكثر الحالات التى تسترعى النظر (٣٠) » .

ويؤيد هذا الرأى : الأستاذان / جان كربونيه (٣١) ومارسيل بلانيول (٣٢) وقد جمع (سيرى) مجموعة من الأحكام القضائية فى هذا الصدد (٣٣) .

(٢٧) المحاولة الخامسة : إغفال اعتبار العجز الجنسى مانعاً من الزواج :

وأخيراً ، فقد أغفل التقنين المدنى الفرنسى النص على اعتبار العجز الجنسى مانعاً من موانع الزواج ؛ على عكس ماكان عليه الحال فى القانون الكنسى .

ولعل هذه هى المحاولة الوحيدة ، التى قام بها القانون الفرنسى للخروج على القانون الكنسى ، ثم لم يتراجع عنها بعد (٣٤) .

= يسبب لها ضررا جسيما .. وقد تزعم هذا الاتجاه . العميد (ماركاديه) ودافع عنه دفاعا حارا ، يكشف عن مدى العمق والحساسية الدينية فى مجال الزواج . ويقول (ماركاديه) فيماقال:

« ان المرأة — بغير الزواج الدينى — تشعر بضميرها يقول لها : انك لست الا عشيقة مؤقتة» .. انظر :

A) Demolombe. «Traité du mariage» T. 2, p. 344.

B) Marcadé : «Explication du code civil» T. 1, p. 496.

30) Baudry Lacantinerie. «précis de droit civil» T. 1, p. 337.

31) Jean Carbonnier. «Droit civil» p. 289

32) Marcel Planiol. «Traité élémentaire de droit civil» T. 1, p. 278.

33) Sirey. «Codes annotés - code civil» T. 1, p. 244.

(٣٤) لكن الفقه الفرنسى مستقر على أن القانون المدنى انما لجأ لذلك « نظرا للصعوبات العملية والاشكالات الفاضحة التى تعترض اثبات هذا العجز أمام القضاء » كما هى نص عبارة الفقيه (ترنشيه) أمام مجلس الدولة الفرنسى فضلا عما ذكره العميد (بورتالى) عند تقديم هذا القانون وعرضه لأول مرة :

« ان القانون يجب عليه ألا ينص الا على ما هو عادى ، بينما العجز الجنسى التام هو أمر نادر . هذا هو السبب الحقيقى لصمت القانون » واذن فالسبب فى ثبات المشرع الفرنسى على هذا الخلاف للقانون الكنسى انما يرجع لتلك الاعتبارات العملية القاهرة .

لكن يبدو أنه : لا الفقه ولا القضاء الفرنسيان قد اقتنعا بهذا التبرير اذا ما كان هذا العجز الجنسى قد اخفاه صاحبه عن الطرف الآخر . فقد نازع الفقهاء فى ذلك نزاعا شديدا ، بمقولة أن هذا العجز الخفى ، يناقض سلامة الرضا فى عقد الزواج ، ويصيب هذا الرضا بعيب (الغلط) فى صفة جوهرية فى الشخص ، مما يخضع هذه الحالة للمادة ١٨٠ التى تقضى ببطلان الزواج لعيب فى الرضا . ولقد دافع العميدان : (ماركاديه) و (ديمولومب) دفاعا حارا عن هذا الاتجاه .

=

(٢٨) بقاء النفوذ الديني وفشل كل محاولة للخروج عليه :

هذه هي مجموعة الخلافات أو المحاولات التي حاول بها المشرّع المدني الفرنسي أن يخرج على القانون الكنسي ، ثم تبين — كما رأينا — مدى عمق النفوذ الديني في مجال الزواج ، وعادت كل هذه المحاولات من حيث بدأت .

(أ) فقد رفع سن الزواج ، ثم عاد وأتاح لرئيس الجمهورية سلطة الإعفاء من من هذا التحديد .

(ب) كما أباح الطلاق — وقد كان مباحاً من قبل لدى الكنيسة نفسها في بعض عصورها ، ثم ظل مباحاً لدى بعض الكنائس حتى الآن — ولكنه عاد فألغاه ، ثم عاد إلى إباحته ولكن مع تقييد شديد ، ومع إباحة الانفصال الجسماني الذي أصرّت عليه الكنيسة من قبل .

(ج) كما حاول تخفيف القيود التي فرضتها الكنيسة في القرابة المانعة من الزواج ، ولكنه عاد إلى التشديد مرة أخرى .

(د) كما استبدل التوثيق المدني بالعقد الكنسي للزواج ، ولكنه عاد واعترف بازدواج بين النظامين : التوثيق المدني والعقد الكنسي ؛ وهو ازدواج يناقض — بوضوح

= وهكذا سلك الفقه سبيله الى هدم الزواج من أساسه ، فكما يقول العميـــد (ديمولومب) : « لئن كان القانون لم ينص على اعتبار العجز الجنسي مانعا من موانع الزواج ، فان هذا العجز يمكن أن يكون — تبعا للاحوال — سببا من أسباب أبطال الزواج . بل ان العميد (ماركاديه) ليهاجم فى عنف ، ما أحاط بالمادة ١٨٠ من غموض فى مثل هذه الاحوال ، ويستند الى عبـــارة قالها (بونابرت) للمستشارين أثناء مناقشة الطلاق . « تذكروا ما ذكرتموه عن أوجه البطلان : ان (الغلط فى الصفات) الذى تسمونه (غلطا فى الشخص) ، يسمح بابطال الزواج » ثم يسوق — ماركاديه — العجز الجنسى فى مقدمة أسباب البطلان التى تستند الى المادة ١٨٠ على هـــذا التفسير ، كما يستشهد بأحكام قضائية تؤيد هذا الاتجاه .

وقد دافع الفقيه (بداريد) دفاعا قويا عن هذا الاتجاه مســـتندا الى بعض الأحكام القضائية أيضا ولو أنه حاول أن يربط بين هذه الحالة وبين الغش .. لكن هذا الاتجاه الفقهى يعارضه اتجاه آخر يتزعمه الفقيهان (بلانيول) و (داللوز) استنادا الى صمت النصوص عن الاشارة الى العجز الجنسى ، مع انكار التفسير السابق للنصوص الخاصـــة بعيوب الرضا .. أنظر تفصيل ذلك عند :

=

— مبدأ توحيد الاختصاص الذى تعشقه النظم التشريعية الحديثة عامة ، ولكن المقنن الفرنسى رضى لنفسه هذا الازدواج خضوعاً للسلطان الكنسى وحده .

(هـ) وأخيراً فقد أغفل النص على (العجز الجنسى) مانعا من موانع الزواج ، فعاد الفقه والقضاء الفرنسيان واعتبراه من جملة هذه الموانع كما قررت الكنيسة من قبل .!

وإذن : فلا تزال النظرة الكنسية العامة للزواج هى النظرة المسيطرة فعلا وواقعياً على نظرة المقنن الفرنسى اليه . والتطبيقات التفصيلية فى أحكام القانون الفرنسى لا تزال أصدق شاهد على ما نقول (٣٥) ولعلنا نرى ذلك فى خلال بحثنا بوضوح وباستمرار . .

(٢٩) أثر النظرة الكنسية للزواج فى القانون الأسبانى :

(أ) ذهبت الصراحة بالقانون الاسبانى إلى مدى بعيد ، كالذى رأيناه لدى القانون الفرنسى القديم قبيل الثورة ، إذ أعلن للزواج نظامين متجاورين :

= A) C. Demolombe. Ibid pp. 401 et suiv.

B) Marcadé. Ibid. pp. 495 et suiv

C) Dalloz. Ibid. pp. 147,173,174.

D) Marcel Planiol. « Traité élémantaire de droit civil » T. 1, p. 349.

E) G. Bedarride. « Traité du dol et de la Frande » T. 1, p. 388.

ثم انظر : جميل الشرقاوى « الأحوال الشخصية » ص ٢١ .

(٣٥) وليس يغنى فتيلا فى انكار ذلك ، مانراه من تعريفات فقهية معسولة للزواج ، تقدم بها واضعو القانون الفرنسى غداة عرضه وتقديمه لأول مرة . ودأب الفقهاء والشراح الفرنسيون على تقديمها بين يدى دراستهم له فى كتاباتهم المختلفة .

وعلى رأس هذه التعريفات ، تعريف الفقيه الكبير (بورتالى) المتحدث باسم الحكومة الفرنسية غداة الثورة واعلان الدستور والقانون الفرنسى الجديد : —

« ان الزواج هو الشركة التى تجمع بين الرجل والمرأة لاستمرار بقاء الجنس ، وليساعد كل منهما الآخر بالمعونة المتبادلة ، لحمل أعباء الحياة ، وليتقاسما أقدارهما المشتركة » .

لكن بعض الفقهاء لايرضون عن تعريف (بورتالى) للزواج أو لايقنعون به .

ومن هؤلاء : الفقيه (بودان) الذى يأخذ على تعريف (بورتالى) انه جعل انجاب الأولاد هو الهدف الجوهرى للزواج .

ويقترح (بودان) تعريفا آخر للزواج بأنه : « الاتفاق الذى بواسطته يتحد شخصان من جنسين مختلفين فى مقاديرهما مدى الحياة تحت لواء الزواج » . =

الأول : الزواج الدينى . وهذا خاص بالرعايا الكاثوليك .

الثانى : الزواج المدنى للرعايا الآخرين .

ثم صدر تعديل آخر بجعل الزواج المدنى إجبارياً على الفريقين . تماما كما حدث فى فرنسا غداة الثورة .

(ب) تحديد سن الزواج بالتحديد الكنسى (١٤ سنة للفتى و ١٢ سنة للفتاة)

(ج) منع تعدد الزوجات (وهو منع كنسى) .

(د) اعتبار العجز الجنسى مانعا من الزواج (كما هو الحال فى القانون الكنسى)

(ه) الارتباط بالرهبانية الكنسية يمنع الزواج . (مانع كنسى)

(و) اعتبار الاشتراك فى جريمة قتل زوج أو زوجة الطرف الآخر ، مانعاً من الزواج بالطرف الشريك للقاتل (مانع كنسى)

(ز) اعتبار الخطف من أسباب بطلان الزواج (مانع كنسى)

(ح) اعتبار الإكراه من أسباب بطلان الزواج (مانع كنسى)

(ط) إبطال زواج الزانى بمن زنى بها (مانع كنسى) (٣٦)

(٣٠) أثر النظرة الكنسية للزواج فى القانون الايطالى :

نلاحظ على هذا القانون ما يلى :

(أ) اعتبار الجنون من موانع الزواج (مانع كنسى)

(ب) منع تعدد الزوجات (مانع كنسى)

= أما العميد (مارسيل بلانيول) فيتقدم بتعريف آخر . اذ يقول : « ان الزواج عقد بواسطته يؤسس الرجل والمرأة فيما بينهما اتحادا يتولاه القانون ولا يستطيعان ان يفصماه برغبتهما المطلقة » .

كما يعترف هؤلاء الفقهاء أنفسهم ! بانهم ينظرون الى الزواج بنظرة لايمكن تفسيرها الا الخضوع للنظرة الكنسية .

أنظر :

A) C. Demolombe. Ibid. T. 1, p. 1.

B) Marcadé. Ibid. T. 1, p. 406.

C) Marcel Planiol. Ibid. T. 1, p. 245.

(٣٦) جميل خلنكى « الأحوال الشخصية » ص ٤٩ — ٥٢

(ج) منع زواج القاتل أو الشارع فى القتل بزوجة المجنى عليه (مانع كنسى)

(د) اعتبار الإكراه والغلط من أسباب بطلان الزواج (تسبيب كنسى)

(هـ) اعتبار العجز الجنسى من أسباب بطلان الزواج (اعتبار كنسى)

(و) منع الطلاق (منع كنسى)

(ز) غير أن القانون الإيطالى حين أصرّ على منع الطلاق خضوعاً لرأى الكنيسة الغربية الكاثوليكية ، اضطر إلى التوسع فى أسباب التفريق الجسمانى حتى وصل إلى إباحة هذا التفريق بالاتفاق ؛ وهو ما رفضته القوانين الأخرى التى سمحت بالطلاق والتفريق معاً .

(ح) كما نلاحظ أن القانون الذى اراد أن يكون قدوة للقانون المدنى المتدّين هو نفسه الذى سمح بالتفرقة العنصرية ، واستمر — إلى ما قبل إعلان الجمهورية الإيطالية — ينصّ على منع الزواج بين الآرى وسواه !

(ط) كما نلاحظ أن السلطة الدينية قد أصرت على الاختصاص بالفصل فى صحة الزواج الكاثوليكى المعقود بين إيطاليين ، وذلك فى معاهدة (لاتران) المبرمة بين (البابا) والسلطة الزمنية فى إيطاليا .

ومعنى هذا : أن الحكومة الإيطالية ، التى تمثل السلطة الزمنية فى الإقليم الايطالى قد تنازلت للسلطة الدينية عن هذه المنطقة من مناطق الاختصاص القضائى وهى منطقة الزواج ، مما يزيد وضوحاً هذه الحقيقة التى أشرنا إليها من قبل مراراً وهى : رسوخ النفوذ الدينى فى مجال الزواج بالذات . (٣٧)

(٣١) البرتغال وبلغاريا :

كان كل من القانونين : القانون البرتغالى والقانون البلغارى ؛ صريحاً فى التزامه بالشريعة المسيحية إلى أبعد الحدود .

كما كان كل من القانونين البرتغالى والبلغارى ؛ صريحاً مع نفسه فى الاعتراف

---

(٣٧) المرجع نفسه ص ٨٥ ، ٨٦

بالأمر الواقع . فنص على ترك (مجال الزواج) اختصاصاً مسلماً للكنيسة . ولم يعترف بالزواج المدنى إلا إذا اقترن بزواج دينى.

فالاعتماد الأساسى فعلا فى كل من القانونين : البرتغالى والبلغارى ، على الزواج الدينى ، والاختصاص الأول فى مجال الزواج للقانون الكنسى .(٣٨)

(٣٢) المطلب الثالث والأخير : تعليق ختامى — سيطرة النفوذ الدينى على تشريعات الزواج :

وبعد : فهذه هى مجموعة متنوعة من القوانين المدنية المعاصرة فى البلاد غير الإسلامية، وكلها تبدأ وتنتهى بهذه الحقيقة وهى : أن الدين والدين وحده ، إذا تنازل عن كل اختصاص فى تنظيم حياة الناس ، فانه لم ينهزم مطلقا فى مجال الزواج بالذات ولم ينهزم فى أى مجال تشريعى يتعلق به . خصوصا إذا تذكرنا حقيقتين هامتين : —

الحقيقة الأولى : أن المسيحية نفسها قد آلت على نفسها منذ أيامها الأولى أن تدع (ما لقيصر لقيصر وما لله لله) فهى بالفعل لم تتجه للتشريع فى حياة الناس إلا فى مجال الزواج بالذات .

وإذن : فهى لم تتراجع ولم تنهزم فى مجالات التشريع الأخرى التى تركتها هى من تلقاء نفسها ومنذ مبدأ أمرها (٣٩) .

الحقيقة الثانية : أن حركة الإصلاح الدينى . التى قادها (مرتن لوثر) وغيره من زعماء البروتستانت، قد أعلنت — وهى طائفة دينية — مدنية الزواج ، وهى بهذا قد أعطت الترخيص للسلطة المدنية بالتدخل فى هذا النطاق . وبرغم ذلك : فقد بقيت التعاليم والمبادىء الدينية ، وهى المحور الرئيسى الذى لم يستطع مقنن وضعى واحد أن يُفلت من جاذبيته إلا فى نطاق شكلى محدود . كما رأينا آنفا .

---

(٣٨) المرجع نفسه ص ١١٧ ، ١٣٤

(٣٩) حلمى بطرس « أحكام الأحوال الشخصية » ص ٧٨ ، ٧٩

بسم الله الرحمن الرحيم

محتويات الجزء الأول

(ما بين الأقواس هو أرقام البنود ، وهى مستقلة فى كل فصل على حدة)

الموضـــوع | الصفحة

التصويبات الهامة

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٩	٤	أنهما	أنها
٩	٥	بهما	بها
٢١	٧	وتصرخ	وتصرّح
١٠٥	١٨، ١٩	التاسع عشر	التاسع (فقط)

الجزء الثانى

القسم الأول

الموانع المؤقتة للزواج

فى التشريع الإسلامى المقارن

بحث تقارنى بين الشرائع السماويّة الثلاث، والقوانين الوضعية

الموانع المؤقتة للزواج

بين الشرائع السماويّة الثلاث ، والقوانين الوضعية

تنقسم موانع الزواج — وفقا لأبرز التقسيمات وأظهرها — إلى القسمين التاليين :

القسم الأول : موانع مؤقـّتة : Des empêchments Temporaires.

وهذه هي الموانع الطارئة ، التي يرتبط وجودها بوجود أسبابها العرضية وتزول بزوالها . وهي :

١ — الارتباط برابطة زوجية لم تتمّ : « الخطبة »

٢ — الارتباط برابطة زوجية تامّـة قائمة : « تعدد الزوجات أو الأزواج »

٣ — ويلحق به : « الجمع المحرّم بين زوجات تربطهنّ قرابة بدرجة معينة »

٤ — الارتباط برابطة زوجية سابقة منحلـّة : « العدّة »

٥ — الاختلاف الجوهرى بين الزوجين : « الاختلاف الدينى أو الطبق أو اختلاف الجنسية »

القسم الثانى: موانع مؤبّدة. Des empêchments perpétuels ou permanents.

وهذه هى الموانع التالية :

١ — القرابة الدموية : « ويسميها الفقهاء المسلمون : القرابة النسبية أو الرحمية »

٢ — القرابة الصهرية : « ويسميها الفقهاء المسلمون : القرابة السببية »

٣ — القرابة الرضاعية .

٤ — القرابة الروحية .

٥ — القرابة الادّعائية بالتبنىّ

٦ — المانع العقابى .

وواضح : أننا لم ندخل فى حساب الموانع — مؤبدة أو مؤقتة — ما ليس مانعاً تشريعياً بحتاً ، كالموانع الطبعية من مرض أو عجز ، وكعيوب الإرادة مثل الصغر والجنون .

ونتقدم الآن إلى دراسة هذه الموانع فى الشرائع السماوية والقوانين الوضعية المقارنة ، فى قسمين متواليين :

القسم الأول : الموانع المؤقتة .

القسم الثانى : الموانع المؤبدة .

القسم الاول

الموانع المؤقتـــة

بين الشرائع السماوية الثلاث، والقوانين الوضعية

الباب الأول

الخطبة مانعاً مؤقتا من الزواج .

تقديم : نرى لزاما علينا أن نشير ابتداء ، إلى أن الخطبة تثير فى حقل الفقه والقضاء عامة : مشكلات نظرية وتطبيقيه ، حول : طبيعتها ؛ هل هى عقد ؟ أم وعد ؟ أم اتفاق بين بين ؟ وهل هى نظام سليم مشروع ؟ أم اتفاق باطل يهدد الحرية المنشودة للزواج ؟ وهل من حق الطرفين فى الخطبة أن يعدلا عنها ؟ أم أنهما مرتبطان بها ؟ أم أن هذا الحق مقيد محدود؟ وأخيراً : ماناتج العدول عن الخطبة ؟ وهل من جزاء ينتظر الطرف المسئول عن العدول ؟ وما هو التأسيس القانونى لهذا الجزاء إن وجد ؟ كل تلك مشكلات أثارتها وتثيرها الخطبة فى مجال الفقه والقضاء بعامة(١)..

---

(١) انظر تفاصيل ذلك لدى :

(أ) توفيق حسن فرج : (الطبيعة القانونية للخطبة واساس التعويض فى حالة العدول عنها)

(ب) شفيق شحاتة : (أحكام الأحوال الشخصية) ج ١ ص ٥٤ وما بعدها .

(ج) جميل الشرقاوى : (الأحوال الشخصية) ص ١٥ — ١٨ .

(د) حلمى بطرس : (أحكام الاحوال الشخصية) ص ١٣٨ وما بعدها .

E) Dalloz. « Jurisprudence générale-Répértoire » T. 31, pp. 176-189.

F) Jean Carbonnier. «Droit civil» p. 294.

G) C. Demolombe. « Traité du mariage » T. 1, pp. 39-52.

H) Baudry Lacantineric. «Précis de droit civil» T. 1, p. 174.

I) Marcel Planiol. « Traité élémentaire de droit civil » T. 1, pp. 258,269,270.

بيد أننا — التزاما منّـا لنطاق بحثنا عن موانع الزواج — إنمـا نتناول الخطبة من هذه الناحية وحدها ، وهى : اعتبارها — أوعدم اعتبارها — مانعاً من الزواج ، ومدى هذا المنع وسطوة الجزاء على مخالفته حين يكون .

وهكذا ينقسم البحث فى هذا الباب إلى خمسة فصول ، نعالج فى أربعة منها : الخطبة مانعاً مؤقتاً من الزواج فى الشريعة الإسرائيلية ، ثم الإسلامية ، ثم المسيحية ثم فى القوانين الوضعية ، وأخيراً نفرد فصلا خامساً للتعليق برأينا الخاص . وفيما يلى عرض هذه الفصول تباعاً ..

الفصل الأول

الخطبة مانعا مؤقتا من الزواج فى الشريعة الإسرائيلية

١ – تحديد المفهوم الاسرائيلى للخطبة : فيما وصلت إليه أيدينا من مراجع البحث فى الشريعة الإسرائيلية ، يبدو أن الخطبة قد اتخذت شكلين متمايزين : (ا) الشكل الأول : وهو الخطبة البسيطة ، وهى التواعد والاتفاق بين الطرفين . دون أن تصطبغ بالطقوس والمراسيم الدينية . (ب) الشكل الثانى : الخطبة الدينية أو الشرعية،وهذة تتم بالاتفاق بين الطرفين أمام شهود وبطقوس وأوضاع معينة .

وقد احتفظ الفقه الاسرائيلى بجناحيه : القرّائى والرّبانى[٢] بهذين الشكلين للخطبة ، كما استقر كلاهما على اعتبار الشكل الأول ، وهو الخطبة البسيطة ، عارياً من كل إلزام أو سلطان ، لكنهما اختلفا بعد ذلك فى أمر الخطبة الدينية الشرعية كما سنرى .

٢ – اختلاف الفقه الاسرائيلى حول اعتبار الخطبة الدينية مانعاً من الزواج: انقسم الفقه الاسرائيلى حول الخطبة الدينية وحدها إلى قسمين :

(ا) القسم الأول : الفقه الربانى : ولا نكاد نجد فى كتابات فقهائه إشارة ما ، لاعتبار الخطبة مانعاً من موانع الزواج على الإطلاق[٣]

(ب) القسم الثانى : الفقه القرّائى : ونجد فى هذا الفقه حالة استثنائية واحدة ، تنهض فيها الخطبة كمانع من موانع الزواج ، وهى : خطبة المطلّقة لخاطب جديد غير الزوج المطلّق .

---

(٢) أما القراءون فيمثلون الاتجاه المحافظ ، اذ يتشبثون بالرجوع للتوراة وحدها ولا يعترفون بغيرها من المصادر التالية كالتلمود . أما الربانيون فيأخذون بالتوراة وبالتلمود جميعا .
أنظر : مراد فرج (اليهودية) ص ١٠٧ وكذلك :توفيق حسن فرج (الطبيعة القانونية للخطبة) ص ٨٠ .

(٣) أنظر : مسعود حاى بن شمعون « الأحوال الشخصية للاسرائيليين » .

فذهب القراءون وحدهم إلى اعتبار هذه الخطبة مانعة من عودة المرأة إلى الزواج بمطلقها . بيد أن هذا الفقه القرائى، لم يعتبر هذا المنع مبطلا للزواج اللاحق ، وإنما قرّر نفاذ هذا العقد ، ثم احتياجه إلى طلاق لفسخه (٤) .

٣ — تفسيرنا الخاص لاتجاه الفقه القرّائى لاعتبار الخطبة مانعة من الزواج:

ولقد يبدو من الغريب حقاً ، أن يسلك الفقه القرائى هذا الاتجاه ، رغم ما يتميز به هذا الفقه من التشبث بالتوراة وحدها كمصدر للتشريع كما أشرنا إلى ذلك من قبل (٥) بينما نرى نص التوراة — فى هذا الصدد — قاصراً على منع المطلقة ، إذا تزوجها آخر ، ولم يخطبها فقط — ثم طلقها — من العودة إلى زوجها الأول .

فقد جاء فى التوراة ، مانصه : —

« إذا (أخذ) رجل امرأة (و ... ج بها) فإن لم تجد نعمة فى عينه لأنه وجد فيها عيب شىء (وكتب لها) كتاب طلاق (ودفعه) إلى يدها (وأطلقها) من بيته . (ومتى) خرجت من بيته (ذهبت) وصارت لرجل آخر . (فإن ابغضها) الرجل (الأخير) وكتب لها كتاب طلاق (ودفعه) إلى يدها (وأطلقها) من بيته أو (إذا) مات الرجل (الأخير) الذى اتخذها له زوجة . (لا يقدر زوجها) الأول الذى طلقها أن يعود (يأخذها لتصير) له زوجة بعد (أن تنجست لأن) ذلك رجس لدى الرب »(٦) .

فنص التوراة — كما نرى — صريح فى منع المطلقة من العودة إلى مطلقها إذا تزوّجت بغيره .

---

(٤) (أ) بن هاعيزر ومراد فرج (شعار الخضر) ص ٩٧ ، ١٠٢ (ب) محمد نمر ، والفى حبشى « الأحوال الشخصية » ص ٢٣٦ (•)

وواضح أن معنى ذلك : أن الخطبة عند الفقه القرائى ترتقى الى مستوى عقد الزواج ذاته .

(٥) راجع همش (١) .

(٦) سفر التثنية . اصحاح ٢٤ الفقرات ١ — ٤ وهذا هو النص كما وجدناه فى (التوراة) أما الاستاذ المسرائيلى (جان أمل ربك) ومترجمه للعربية الاستاذ (سليم العقاد) فقد نقلا خلال هذا النص وفى كل موضع بين قوسين هنا نجد تعبيرا أو لفظا مختلفا (؟) راجع : جان أمل ربك (مركز المرأة فى قانون حمورابى والقانون الموسوى) ترجمة (سليم العقاد) ص ٥٨ .

إلا أن تفسيرنا الخاص لهذا الاتجاه القرائى : هو أن هذا الفقه — إذ حصر نفسه فى نصوص التوراة — رأى نفسه مضطراً إلى التوسع فى تفسير هذه النصوص ، مما جعله هنا ، يفسر النص القائل بشأن المطلقة : « وصارت لرجل آخر » بمعنى الخطبة من قبل الزواج . بل إنّ الفقه القرائى يعتبر الخطبة مرحلة أولى للزواج ، بل إنه ليمنحها من الآثار ما يكاد يتفق مع آثار الزواج التام، باستثناء المعاشرة الزوجية . ولهذا فإن فسخ الخطبة أيضاً يحتاج إلى طلاق ، شأنها فى ذلك شأن الزواج سواء بسواء.(٧)

٤ — ونلاحظ على هذا المانع من موانع الزواج فى الفقه القرائى: أنه مانع مؤبّد؛ فمتى خطبت المطلقة لم يتزوجها زوجها السابق أبداً . . كما نلاحظ أنه مانع نسبى ؛ لقصور منع زواج المطلقة على شخص معيّن هو مطلقها الأول ، مع إباحة زواجها بأى شخص آخر . كما نلاحظ أنه مانع بسيط؛ بمعنى أنه غير مبطل بذاته للزواج، وإنما ينفذ الزواج اللاحق ويحتاج إلى طلاق لفسخه كما أسلفنا . وأخيراً ، فإن اعتبار الخطبة مانعاً من الزواج لم يسلم من الخلاف حتى فى داخل الفقه القرائى نفسه ؛ فإن صاحب (شعار الخضر) يقول : « وهذا خلاف للعلّامة « بنيامين » فهو ينكر المخطوبة ولكن النصوص تعارضه(٨) » .

---

(٧) بن هاعيزر (شعار الخضر) ص ٩٩ وما بعدها .

وانظر كذلك :

(أ) شفيق شحاتة (أحكام الأحوال الشخصية) ج ١ ص ٦٣ .

(ب) توفيق فرج (الطبيعة القانونية للخطبة) ص ٧٠ .

(٨) بن هاعيزر (شعار الخضر) ص ١٠٢ تعريب مراد فرج .

ويبدو أنه يريد بالنصوص : ما ورد عن الفقهاء الأولين .

الفصل الثانى

الخطبة مانعاً مؤقتاً من الزواج فى التشريع الإسلامى .

١ – تحديد المفهوم اللغوى لاصطلاح «الخطبة» : يقال فى لغة الإسلام والعرب: خطب فلان فلانة (خِطبة) بكسر الخاء و(خَطبا) بفتحها ، إذا طلب الزواج منها .

وأما : خطب الرجل على المنبر (خُطبة) فهى بضم الخاء ، كما يقال خطب على المنبر خطابة ، ويقال فى المعنيين : اختطب الرجل فلانة ، كما يقال : اختطب الخطيب على المنبر . واختطبت الأسرة فلانا ، إذا دعته للزواج من فتاة فيها(١)

وينقسم البحث فى هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث: الأول لاستعراض النصوص، والثانى للتطور الفقهى ، والثالث لرأينا الخاص .

المبحث الأول : استعراض النصوص المتعلقة بالخطبة مانعاً من موانع الزواج :

٢ – وردت الخطبة فى القرآن فى الآية القائلة : « لا جناح عليكم فيما عرّضتم به من خطبة النساء أو أكننتم فى أنفسكم ، علم الله أنكم ستذكرونهن ، ولكن لا تواعدوهن سراً إلا أن تقولوا قولا معروفاً(٢) »

كما ورد اعتبار الخطبة مانعاً مؤقتاً من الزواج فى نصوص نبوية صحيحة منها :

ا – روى البخارى ومسلم والشافعى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال :

« لا يخطب احدكم على خطبة أخيه حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له »(٣)

---

(١) (ا) الزمخشرى (أساس البلاغة) مادة : خطب .

(ب) الفيروز بأذى (القاموس المحيط) المجلد الأول ص ٦٢ ، ٦٣ .

(ج) محمد محيى الدين عبد الحميد ومحمد عبد اللطيف السبكى (المختار من صحاح اللغة) ص ١٤٠ .

(٢) سورة البقرة . آية ٢٣٥ .

(٣) الصنعانى « سبل السلام » ج ٣ ص ١١٩ ، ١٢٠ .

وانظر كذلك : الشوكانى « نيل الأوطار » ج ٦ ص ١١٤ وما بعدها .

ب — روى مسلم وأبو داود والنسائى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال .
« لا يبع بعضكم على بيع بعض ، ولا يخطب على خطبة أخيه إلا أن يأذن له »(٤)

ج — روى البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وأبو داود وابن ماجه عن أبى هريرة رضى الله عنه انه قال : « نهى رسول الله ﷺ أن يخطب المرء على خطبة أخيه »(٥)

د — روى البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وأبو داود وابن ماجه ومالك ابن أنس . عن ابن عمر : « نهى النبى صلى الله عليه وسلم أن يخطب الرجل على خطبة أخيه حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له »(٦)

المبحث الثانى : الخلاف الفقهى حول شمول التحريم للزواج بعد الخطبة الناقصة :

٣ — متى تمّت الخطبة بتوافق الإيجاب والقبول — وتلك هى الخطبة التامّة — فقد أجمع الفقهاء المسلمون على تحريم زواج المخطوبة من غير خاطبها ، ما لم يعدل عن خطبتها أوّلا .

لكن الفقهاء المسلمين يختلفون حول الخطبة الناقصة؛ فالجمهور الغالب يسبغ عليها حكم الخطبة التامة ، بينما يعارض فى ذلك : الفقه المالكى والشافعى والفقه الزيدى أيضاً ، بل حكاه بعض الشراح عن الحنابلة كذلك(٧) .

٤ — وفى رأينا : أن الفقه الإسلامى ، إذا كان قد استقر على التسليم بما ورد فى هذه النصوص — التى استعرضناها من قبل — من نهى عن الخطبة على

---

(٤) محمد صديق خان « حسن الأسوة » ص ١٦٧ .

(٥) المرجع والموضع أنفسهما .

(٦) المرجع نفسه ص ٢٣٤ وانظر فى كل ذلك أيضا : الشوكانى « نيل الأوطار » ج ٦ ص ١١٤ وما بعدها .

(٧) الشوكانى « نيل الاوطار » ج ٦ ص ١١٥ وأما فى الفقه المالكى فانظر الموطأ ج ٢ ص ٢ وأما الفقه الشافعى فراجع : الرسالة . للشافعى . ص ٣٠٧ وما بعدها وكذلك : شمس الدين الخطيب (الاقناع) ج ٤ ص ٥٥ ، ٥٦ وأما فى الفقه الزيدى فراجع : أحمد المرتضى « البحر الزخار » ج٣ ص٩ وكذلك : عبد الله بن مفتاح « شرح الأزهار » ج ٢ ص ٢٠٠ .

خطبة سابقة ، فإن هذا النهى — بحكم إطلاق لفظه(٨) — يشمل الخطبة التامة ، كما يشمل الخطبة الناقصة — من طرف واحد — ما دام الثانى لم يرفض بعد ، وهو النهى الذى يساير المنطق العام للتشريع الإسلامى .

ذلك أن من مبادىء هذا التشريع ، مبدأ عاماً رئيسياً وبارزاً وهو مبدأ (عدم إيذاء الغير) الذى ورد به حديث نبوى من الأحاديث القاعدية التى تضع الأسس والقواعد لأصول التشريع الإسلامى عامة ، ألا وهو حديث « لاضرر ولا ضرار »(٩)

وإذا كان الفقه الإسلامى قد استقر على تبرير هذا النهى ، بالإشفاق بمصلحة المرأة نفسها ، أن يهجرها الخاطبان كلاهما(١٠) وتبرير هذا النهى أيضاً « بما فى الخطبة على الخطبة من إيذاء للخاطب الأول ، وبما تؤدى إليه من نفور وشقاق .. » (١١)

فإن هذا كله ينطبق فى نظرنا على كل خطبة ؛ سواء أتمت بقبول الطرف الثانى أم لم تتم بعد ؛ وهو رأى جمهور الفقهاء كما أسلفنا ..(١٢)

٥ — أثر هذا المانع على الزواج المنعقد بعد خطبة للغير :

اختلف الفقهاء المسلمون فى هذا إلى اتجاهات ثلاثة :

(١) الاتجاه الأول : الاكتفاء بوصم هذا الزواج اللاحق بأنه مخالف للشريعة مكروه من النبي صلى الله عليه وسلم : وإذن ، فالخطبة فى نظر هذا الاتجاه ، لا يصل تأثيرها إلى حد فسخ الزواج اللاحق بغير الخاطب ، وإن كانت — ولاشك — تشوبه

(٨) الشوكانى (نيل الاوطار) جـ ٦ ص ١١٥ حيث يقول « وليس فى الاحاديث مايدل على اعتبار الاجابة » ا هـ .

(٩) النواوى : « الاربعون حديثا النووية » .

(١٠) الشافعى : (الرسالة) ص ٣٠٨ ، ٣٠٩ .

(١) أ — على حسب الله . (عيون المسائل الشرعية) ص ١٣ ، ١٤ (ب) محمد أبو زهرة (عقد الزواج وآثاره) ص ٥٣ (جـ) بدران أبو العينين بدران (أحكام الزواج والطلاق فى الاسلام) ص ٣٥ (د) الدهلوى (حجة الله البالغة) جـ ٢ ص ٦٨٥ .

(١٢) ابن حزم (المحلى) جـ ١٠ ص ٤١ وما بعدها حيث يقول : « ولا يحل لمسلم أن يخطب على خطبة مسلم ، سواء ركنا وتقاربا أو لم يكن شيء من ذلك » .. ثم اندفع بسوق الأدلة من النصوص النبوية التى أسلفناها .. ثم يقول : « واما من قال ان ذلك (اى النهى من الخطبة بعد الخطبة) اذا ركنا وتقاربا فدعوى فاسدة باطلة لأنه لم يقصدها قرآن ولا سنة ولا اجماع ولا قول صاحب فضل » .

بشائبة من النهى الذى تقضى به النصوص . وقد اتجه ذلك الاتجاه : الفقه الشافعى ، والحنفى والإباضى ، وجناح من الفقه الحنبلى ، والفقه المالكى أيضاً (١٣) أى أن هذا الاتجاه هو الاتجاه الغالب لجمهور فقهاء الإسلام .

(ب) الاتجاه الثانى : فسخ الزواج اللاحق : وهذا الاتجاه يأبى إلا أن يسير بمنطق التحريم إلى غايته ، وإذن: فالزواج اللاحق بغير الخاطب السابق زواج قائم على أساس غير صحيح ؛ فيجب فسخه ورفضه لقيامه على هذا الأساس المرفوض . ومع أن هذا الرأى موجود فى الفقه الحنبلى ، كما أنه قائم فى الفقه المالكى ؛ إلا أن الفقه الظاهرى قد اشتهر بزعامته .(١٤)

(حـ) الاتجاه الثالث : فسخ العقد قبل الدخول لا بعده : أما هذا الاتجاه الثالث فهو يقيّد هذا الفسخ بأن يكون قبل الزفاف ، أما بعد الزفاف (الدخول) فانه يشفق بالزواج من أن ينهار بعد تمامه ، إذ أن عقد الزواج يتأكد بالدخول ، فلا يسوغ الفسخ ، ولو أن الإثم فى عنق صاحبه يلازمه(١٥) ويبدو أن هذا الاتجاه هو المختار من بين

---

(١٣) الشوكانى « نيل الاوطار » جـ ٦ ص ١١٥ (ب) موفق الدين بن قدامه المقدسى «المقنع» جـ ٣ ص ٨ (جـ) علاء الدين المرداوى (التنقيح المشبع) ص ٢١٥ (د) ابن رشد (بداية المجتهد) جـ ٢ ص ٣ (و) محمد بن يوسف الاباضى « وفاء الضمانة بأداء الأمانة » جـ ٢ ص ٣٦ (ز) محمد أبو زهرة (الأحوال الشخصية) ص ٢٩ (ح) على حسب الله (عيون المسائل الشرعية) ص ١٤ (ط) الشيرازى (الشافعى) « المهذب » جـ ٢ ص ٥٠ (ى) وفى الفقه الحنفى : الحصكفى : « الدر المنتقى شرح الملتقى » جـ ١ ص ٤٨٠ .

(١٤) أ ــ الشوكانى « نيل الاوطار » جـ ٦ ص ١١٥ (ب) موفق الدين بن قدامة . المرجع والموضع السابقان (جـ) ابن رشد . المرجع والموضع السابقان (د) ابن حزم « المحلى » جـ ٣ ص ١٤ ثم انظر قياس ذلك على البيع وقد ورد النهى عن البيع والخطبة على الخطبة فى حديث واحد جـ ٨ ص ٥١٩ . محمد أبو زهرة : (الأحوال الشخصية) ص ٣٠ . (هـ) محمد أبو زهرة (عقد الزواج وآثاره) ص ٥٤ .

F) A. M. Amirian : «Le mariage» p. 80.

(١٥) ــ الشوكانى : المرجع والموضع السابقان .

(ب) محمد أبوا زهرة « الاحوال الشخصية » ص ٣٠

(جـ) ابن رشد (بداية المجتهد)جـ٢ص٣

D) A.—M. Amirian loc. cit.

الاتجاهات الثلاثة جميعاً لدى الفقهاء والشراح فى مذهب الامام مالك بن أنس رضى الله عنه ، بل إن بعض الشراح قد اقتصر على ذكره وحده(١٦).

٦ — المبحث الثالث — رأينا فى مدى اعتبار الخطبة مانعا من موانع الزواج :

لئن كان ينبغى فى نظرنا القول بوصمة الزواج بالإثم متى قام هذا الزواج على إهدار خطبة سابقة ، وإهراق حق لإنسان برىء من حقه على الناس — ومنهم هذا الزواج اللاحق — أن يحترموا شعوره، وأن يتركوا له خطبته، وأن لايزاحموه على سبيل إلى الخير أراده.

لكن برغم ذلك كله ؛ فان أمور الزواج أبعد خطراً وأكثر تعقيداً من أن يعالجها التشريع بما يعالج به عقوداً أخرى : فما الذى يضمن أن يعود الخاطب الأول لخطيبته لو انفسخ العقد اللاحق ، ولم يبرأ قلبه بعد من سخائم الغضب وجراح الذكريات ؟ ولئن تحمسنا لفسخ الزواج باسم العدل ، فهل يكفى هذا الحماس لتلافى ماقد يطيح بالفتاة من ضياع الأمل، وتشويه السمعة، وانتقام الخاطب الأول عندئذ بشر انتقام ، فقد يتركها ضائعة بين حسرتين : لم يَعُدْ لها الأول ، ولم يبق لها الثانى ؟

وأخيراً . فإن من حقنا أن نتساءل : ماالذى يدفع الخاطب الأول — حقيقة — للحرص على خطيبة فضّلت عليه سواه ؟ ونقول هذا — طبعاً — على أساس مانعتقده يقينا ، من أنه ليس من حق أب الفتاة ولا وليّها ولا من حق إنسان أى إنسان كائن على الأرض أن يجبر فتاة على أن تقبل أو ترفض الزواج بانسان لاترضاه .(١٧) وإذن فالفتاة وحدها هى التى عدلت عن خطبة الأول إلى الزواج بالثانى . وفى موقف كهذا ،

(١٦) أحمد بن محمد الدردير « أقرب المسالك لمذهب الامام مالك » ص ٧٠ حيث اقتصر على ذكر هذا الرأى ثم انظر كذلك : حاشية الدسوقى على الشرح الكبير لاحمد الدردير سابق الذكر. ويقول الدسوقى مانصه : « المشهور عن مالك وعليه أكثر أصحابه انه يفسخ نكاحه قبل الدخول وبئس ماصنع » .

حاشية الدسوقى جـ ٢ ص ٢١٧ .

(١٧) والاحاديث النبوية الصحاح تترى فى هذا المجال . نكتفى منها بما رواه البخارى ومسلم والترمذى وغيرهم . انه عليه الصلاة والسلام قال : « لاتنكح الأيم (الثيب) حتى تستأمر ، ولا البكر حتى تستأذن » وهناك أحاديث أخرى كثيرة .

انظر : الشوكانى « نيل الأوطار » جـ ٦ ص ١٢٩ وما بعدها .

ليس من منطق التشريع ، ولا من مصلحة الأسرة ، ولا من سلامة المجتمع ، ولا من كرامة الرجل ، أن نفرض على الفتاة فرضا فسخ الزواج الثانى لإعادتها قسراً إلى الخاطب الأول(١٨) .

---

(١٨) وأخيرا . يبقى سؤال واحد وهو : وهل يمر تلاعب الناس بالخطبة هكذا دون جزاء ولا رادع غير هذا الجزاء الاخلاقى البحت ؟

وهل لايقام لصدمة الخاطب الأول وزن فى منطق التشريع ؟

نقول كلا .

فان الذى لاشك فيه أن ضررا أدبيا — وقد يصاحبه ضرر مادى أيضا — قد حاق بهذا الخاطب الأول ، ومن حقه عند ذلك ولذلك ، أن يرفع مظلمته الى سلطان القضاء الذى يلتزم ، فى منطق التشريع الاسلامى نفسه ان يتصدى التعويض ذلك الضرر ، متى ثبت له خطأ المسئولين عن فسخ خطبته فى هذا الفسخ . وعلاقة هذا الخطأ بما حاق بالخاطب الأول من أضرار .. شأنه فى ذلك شأن كل تصرف يمس الناس بالضرر والأذى .

الفصل الثالث

الخطبة مانعا مؤقتا من الزواج فى الشريعة المسيحية .

وينقسم البحث فى هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث : الأول لتحديد المفهوم الكنسى للخطبة، والثانى لاعتبار الخطبة مانعا من الزواج فى القانون الكنسى القديم، والثالث للبحث عن هذا الاعتبار فى التقنينات الكنسية الجديدة .

المبحث الأول : تحديد المفهوم الكنسى للخطبة :

١ — كانت الخطبة فى مقدمة الموانع الكنسية للزواج رغم تعرّض هذه الموانع للزيادة والنقصان كما يقرّر العميد/ دلوز ويؤيده فقهاء آخرون(١).

٢ — وقد تطور مفهوم الخطبة على يد الفقه الكنسى ، حتى اجتمعت له ثلاثة مفاهيم مختلفة :

أولا : الخطبة البسيطة: وهى مجرد التواعد على الزواج بين الطرفين ، دون التقيد بطقوس دينية أو شكليات كنسية خاصة(٢)

ثانياً : الخطبة الكنسية: « فلئن كانت الكنيسة قد استمدت — كما يقول الدكتور بول دى رجلا وغيره — نظام الخطبة من العرف الإسرائيلى، ومن القانون الرومانى؛

---

1) a) Dr. Paul de Régla. «L'eglise et le mariage» pp. 120,121

B) Marcel Planiol. «Traité élémentaire de droit civil » T. 1, p. 254 et 258.

C) Dalloz.«Jurisprudence gérérale. Répertoire» T. 31, p. 221.

D) J. Douvillier et Carlo de clerq « Le mariage » pp. 190 et suiv.

وكذلك جميل الشرقاوى : « الأحوال الشخصية » ٢٦ .

وكذلك شفيق شحاتة : « أحكام الأحوال الشخصية » ج ٧ ص ٢٩ وحلمى بطرس : « احكام الأحوال الشخصية » ص ٢٢٧ ، ٢٢٨

2) A.-M. Amirian. «Le mariage» p. 79,80

فإنها قد حافظت على هـــذا المبدأ ، ولكنها أدخلت عليه تعديلات ملحوظة ، (٣) وهى — على العموم — تجرى فى الكنيسة وفقاً للأوضاع المنصوص عليها فى القانون الكنسى(٤)

ثالثاً : عقد الإملاك الملتبس بالخطبة : « وهو نوع آخر من التعاهد على الزواج ، كانت الكنائس الأرثوذكسية قد جرت — فى عهدها التقليدى — على إبرامه ببعض مراسم الزواج بوصفه مرحلة لازمة أولى للزواج ، وينشأ عنها الارتباط الزوجى بكل آثاره — فيما عدا إباحة المخالطة الجسدية — ولا يمكن فسخها إلا بما يفسخ الرابطة الزوجية نفسها ، وهى تكاد تكون صورة طبق الأصل للخطبة الدينية التى رأيناها عند اليهود القرائين(٥)

فهذه الصورة من صور التعاهد على الزواج ، هى التى سماها الروم الأرثوذكس (خطبة) ويسميها الأقباط الأرثوذكس : (عقد إملاك) ويجب لتمامها عندهم أن يجريها قسيسان شيخان(٦) أو قسيس وشماسان(٧) راشدان ..(٨)

٣ — منشأ اللبس بين الخطبة وعقد الإملاك فى الفقه الأرثوذكسى : ومن هنا: نشأ اللبس فى تسمية هذه الصورة بـ « الخطبة » جرياً على تسمية الروم الأرثوذكس لها بذلك ؛ يقول الأستاذ حلمى بطرس : « وكان الأمر يجرى فى الكنائس الشرقية على عقد كل من هاتين المرحلتين على حدة ، وكان الفاصل الزمنى يمتد بينهما أحياناً حتى يبلغ سنوات ، وقد نشأ عن هذا النظام متاعب وصعوبات ، وكثرت بسببه

3) A) Dr. Paul de Régla. Ibid. pp. 85-78
B) M. Planiol .Ibid. T. 1, p. 269.

وكذلك : حلمى بطرس : « أحكام الأحوال الشخصية » ص ١٣٩ وكذلك : شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية » ج ١ ص ٦١ .

(٤) حلمى بطرس : المرجع نفسه ص ١٤٠

(٥) حلمى بطرس : المرجع نفسه ص ١٤١ . ثم راجع : المبحث الثالث من الفصل الأول من هذا الباب .

(٦) كبيران فى السن . (٧) الشماس يعاون القسيس .

(٨) حلمى بطرس : المرجع والموضع أنفسهما وكذلك : ابن العسال « مجموع القوانين » وفيه مانصه : « الأملاك هو عهد وميعاد لتزويج مستأنف ، ويكون بمكاتبة وبغير مكاتبة » ص ١٩٨ وكذلك Marcel Planiol : Ibid, PP. 269,70

المنازعات ، وذلك — فيما يبدو — لأن هذه الصورة كانت تأخذ فى أوهام الناس حكم الخطبة العادية ، والحال أنها ليست كذلك ، كما ذكرنا ، وانتهى الأمر بالكنائس الشرقية - تفاديا لهذه الصعوبات — بأن أمرت بإجراء طقوس الزواج مرة واحدة، بلا فاصل زمنى بين « عقد الإملاك » أو ما كان يسميه الروم الأرثوذكس « خطبة » وبين التكاليل ».

ومن أجل هذا ، لم يرد فى قانون الأحوال الشخصية للروم الأرثوذكس ، والكنائس التى تجرى على طقسها ، ذكر للخطبة أصلا ، ذلك أن ما كانت تسميه تلك الكنائس « خطبة» لم يعُد له وجود مستقل بذاته . «ولم يرد فى قانون الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس الذى اعتمد فى سنة ١٩٥٥ ولا فى القانون السابق عليه ، ذكر لعقد الإملاك لأنه لم يعد يبرم على استقلال كما قلنا »

« وقال صاحب الخلاصة القانونية » :

« ونظراً لأن الحوادث التى جرت بأسباب عقد الإملاك كثيرة ومتعبة ، فقد أمر المطُوب الذكر ، أبو الإصلاح القبطى (كيرلس الرابع) بمنعه ، وأن تكون الخطبة بسيطة .. »

« والواقع أن عقد الإملاك لم يُمنع بمعنى أنه حذف من طقوس الزواج ، بل الذى منع هو إجراء الطقوس التى ينعقد بها على استقلال ، فلا يزال طقس عقد الإملاك يمارَس عند التزويج[٩] »

والواقع : أن (كيرلس الرابع) لم يكن أول من تنبه لمنع استقلال «عقد الإملاك» عن التزويج ، فقد سبقه إلى ذلك قرار من الفقه المسيحى البيزنطى فى أحد مجامعه سنه ١٨٣٤م باعتبار الخطبة الدينية (وهى الإملاك) جزءاً من مراسم عقد الزواج ، ويتم إجراؤه مع عقد الزواج فى اليوم نفسه[١٠]

---

(٩) المرجع السابق ص ١٤١ وما بعدها . وكذلك : شفيق شحاتة . « أحكام الأحوال الشخصية» ج ١ ص ٧٢

(١٠) شفيق شحاتة . المرجع نفسه ص ٦٢

وكذلك : محمد نمر والفى حبشى : « الأحوال الشخصية » ص ١٤٧ ، ٨

هذا ، بينما ذهب فريق آخر وهم (الملكيون) من أتباع الفقه البيزنطى — بيد أنهم كانوا يعيشون فى بيئة عربية ، فتأثروا بالشريعة الإسلامية — وأحلوا محل الخطبة الدينية (عقداً) كانوا يسمّونه هكذا باسمه (العقد) تبعاً لما تجرى عليه الشريعة الإسلاميه ؛ أما الخطبة الدينية فقد أدمجوها إدماجا فى مراسم الزواج(١١) وكذلك الفقه الكلدانى، والفقه السريانى ، تأثرا بالشريعة الإسلامية أيضاً(١٢)

٤ — الخطبة الكنسية هى موضوع بحثنا : وبعد ، فإن الذى يعنينا ، ونحن بصدد البحث حول الخطبة كمانع من الزواج ، هو المفهوم الثانى للخطبة ، وهو الخطبة الكنسية . ذلك أنها بالمفهوم الأول — وهو الخطبة البسيطة — قد اتفقت الكنائس على تجريدها من كل أثر مبطل فى عقد الزواج اللاحق لها وبغير الخاطب الأول. أما المفهوم الثالث للخطبة وهو « عقد الإملاك » فهو كما رأينا : مرحلة من مراحل الزواج نفسه. لا استقلال له عنه ، وهو بذلك يختلف عن الخطبة التى هى موضوع بحثنا .

والآن ، فلنتقدم لدراسة الخطبة الكنسية بمفهومها الثانى وأثرها — إن كان لها أثر — فى منع الزواج . .

المبحث الثانى : الخطبة الكنسية مانعا من الزواج فى القانون الكنسى القديم :

٥ — يبدو أن القانون الكنسى فى إبّان سلطانه وسيطرته ، قد استقر على اعتبار الخطبة الكنسية مانعا من موانع الزواج بغير الخاطب . على هذا استقرت الكنيسة الغربية والقانون الكنسى فى البلاد الأوربية بوجه عام ، وقد صدر قراران بابويّان بإبطال الزواج بغير الخاطب ، وبفسخه حتى بعد تمامه . (١٣) أما فى الفقه الكنسى الشرقى ؛ فكثيرا ما اختلطت الخطبة الدينية بالتعاقد الذى يسمى (بعقد الإملاك) الذى سبقت الإشارة إليه ، وارتقت إلى مستواه، وإن ظلت تحمل اسم (الخطبة).

---

(١١) المرجع نفسه ص ٦٤ .

(١٢) المرجع السابق ص ٦٦ — ٦٨ .

13) A) Marcel Planiol. « Traité élémentaire de droit civil ». T. 1, p. 270

B) Paul de Régla. «L'eglise et le mariage» pp. 120,121

حدث هذا فى الفقه البيزنطى ، وقد صدر عن مجمع (القبة) فى سنة ٦٩١م قرار يقضى باعتبار الزواج من مخطوبة الغير زنى عقوبته عقوبة الزنى سواء بسواء[١٤] ومثل ذلك ما حدث فى الفقه الكلدانى[١٥] والفقه المارونى[١٦] والفقه الأرمنى[١٧] .

المبحث الثالث : الخطبة مانعا مؤقتا من الزواج فى التقنين الكنسى الجديد :

٦ — أما فى التقنين الكنسى المعاصر ؛ فيبدو أنه قد استقر على الوضع العكسى وهو تجريد الخطبة من كل أثر فى إبطال الزواج بغير الخاطب الأول[١٨] .

ففى الكنيسة الغربية ، صدر المرسوم البابوى سنة ١٩٠٧ وتبعه القانون الكنسى فى سنة ١٩١٧ وكلاهما ينص على اعتبار الخطبة عقدا مجردا من كل تأثير فى إبطال الزواج[١٩] أما فى الكنيسة الشرقية فقد صدرت الإرادة الرسولية للبابا (بيوس الثانى عشر) فى نظام سر الزواج للكنيسة الشرقية ، ولم تشر بالتصريح ولا بالتلميح إلى ما يمكن أن يفهم منه اعتبار الخطبة مانعا من الزواج ، لا عند الحديث على الخطبة فى (الرأس — الباب — الأول) ولا عند الحديث على موانع الزواج ؛ ولا فى موضع آخر ..[٢٠]

---

(١٤) شفيق شحاتة : « أحكام الاحوال الشخصية » ج ١ ص ٦١ .

(١٥) المرجع نفسه ص ٦٥ .

(١٦) المرجع نفسه ص ٦٩ .

(١٧) المرجع والموضع أنفسهما .

(١٨) وهذا خلاف لما ذكره الأستاذ (ايهاب حسن اسماعيل) فى مؤلفه (شرح مبادىء الأحوال الشخصية) ص ٢٣٧ — نقلا عن (فيليب جلاد) فيما يبدو ؟ — الذى ذكر أن القانون الخمسين من (ارادة رسولية للبابا بيوس الثانى عشر فى نظام سر الزواج للكنيسة الشرقية) ينص على تحريم الزواج بعد الخطبة بغير الخاطب .

وقد رجعنا الى هذا القانون فيما رجعنا اليه ، ثم راجعنا سائر صفحات (نظام سر الزواج) المشار اليه بتمامه ، فلم نجد لهذا التحريم اثرا (!)

راجع ، (ارادة رسولية لقداسة الحبر الأعظم البابا بيوس الثانى عشر فى نظام سر الزواج للكنيسة الشرقية) ص ١٠

وكذلك : فيليب جلاد : « مختصر الأحوال الشخصية » بالجزء الخامس من « قاموس الادارة » ص ٢٤٤ .

(١٩) شفيق شحاتة . (أحكام الاحوال الشخصية) ج ١ ص ٦٠ .

(٢٠) راجع هامش ١٨ .

أما عند البروتستانت : فقد جاء قانون الأحوال الشخصية للطائفة الانجيلية بمصر خلواً من كل إشارة يمكن أن يفهم منها اعتبار الخطبة مانعا من الزواج . .(٢١) وكذلك الحال عند الأقباط الأرثوذكس(٢٢) ولم يشذّ عن ذلك غير السريان الأرثوذكس، الذين بقيت المادة ١٢ من تقنينهم على اعتبار الارتباط بخطبة سابقة مانعا من الزواج بآخر . (٢٣)

(٢١) قانون المجلس العمومى الانجيلى . للطائفة الانجيلية بالجمهورية العربية المتحدة ص ٢٢ — ٢٧ .

(٢٢) قانون الأحوال الشخصية للاقباط الارثوذكس لسنة ١٩٣٨ ثم قانون سنة ١٩٥٥

(٢٣) م ــ عبد الناصر العطار « دراسة فى قضية تعدد الزوجات » ص ٥٩ ، ٦٠ مع الهامش . وانظر كذلك : أنور الخطيب : « الزواج فى الشرع الاسلامى والقوانين اللبنانية » ص ١٨٨ .

الفصل الرابع

الخطبة مانعا مؤقتا من الزواج : فى القانون الوضعى المقارن .

وينقسم هذا الفصل إلى المبحثين التاليين : —

المبحث الأول : فى القوانين القديمة

المبحث الثانى : فى القوانين الحديثة

المبحث الأول : فى القانون الوضعى القديم: (فى القانون الرومانى)

١ — ونختار من القوانين الوضعية القديمة أباها ورائدها : ألا وهو القانون الرومانى(١) .

والخطبة فى القانون الرومانى شاهد على الطابع الرضائى الذى كان يسود عقد الزواج عند الرومان ، كما يقول العميد الفرنسى مارسيل بلانيول(٢) .

ولئن كانت الخطبة عند الرومان قد مرت بتطورات بارزة ، لكنها كانت دائماً تعتبر مانعاً من الزواج ، حتى عندما تراخى رباطها فى العصر العلمى ، فمن الثابت أنه — حتى فى هذا العصر — كان يترتب على الخطبة: تحريم خطبة أو زواج امرأة أخرى غير المخطوبة ، كما كان يحرم على الخاطب الزواج بأم المخطوبة ، ويحرم على المخطوبة الزواج بأب الخاطب، إلى أن جاء عصر الامبراطورية الرومانية السفلى،فاعتبر اتصال المخطوبة برجل آخر — غير الخاطب — زنى معاقباً عليه بعقاب زنى الزوجة سواء

---

(١) راجع ماكتبناه بصدد تفسير اختيارنا للقانون الرومانى ممثلا للقوانين الوضعية القديمةفى حقل دراستنا . الكتاب الأول — باب تمهيدى — الفصل الرابع — المبحث الأول — (المطلب الأول) .

2) Marcel Planiol. «Traité élémentaire de droit civil» T. 1, p. 262.

بسواء(٣) فضلا عن استمرار اعتبار الخطبة مانعاً من موانع الزواج بين أقارب الخاطبين ، شأنها فى ذلك شأن الزواج تماما . .(٤) .

المبحث الثانى الخطبة مانعاً مؤقتاً من الزواج فى القانون الوضعى المقارن (الحديث)

(٢) آثار القانون الرومانى والكنسى : ومرة أخرى : نشاهد بوضوح وجلاء آثار القانون الرومانى ، منقولة عبر القانون الكنسى ومن خلاله ، إلى القوانين الوضعية فيما بعد القرون الوسطى ، ثم نرى صراع المقنن الوضعى نحو التحرر النسبي من هذه الآثار ، وخاصة : فى مجال الزواج والأسرة(٥) .

وكان من أبرز تلك الآثار : اعتبار الخطبة مانعاً من موانع الزواج بغير الخاطب. وهكذا نجد القانون الفرنسى القديم ينص على اعتبار الخطبة مانعاً حائلا دون عقد زواج جديد ما لم يتم فسخ الخطبة الأولى (٦) .

(٣) تحرر المقنن الوضعى الحديث من أثر القديم : بيد أن القانون الفرنسى الحديث قد أعرض عن هذا الاتجاه ، فأسقط النص السابق الخاص باعتبار الخطبة مانعاً من الزواج ، بل إنه قد أعرض صفحا عن الإشارة لما قد تثيره الخطبة من مشكلات

---

(٣) راجع مثل ذلك فى الفقه الكنيسى . الفصل السابق .

4) A) J. Declareuil : « Rome et l'organisation du droit » p. 115

B) Eugène Pétit. «Traité élémentaire de Droit Romain» p. 99 note. 3.

C) Marcel Planiol. Ibid. T. 1, p. 269.

D) C. Demolombe. «Traité du mariage» T. 1, p. 27 ff.

(٥) ا — راجع ما أسلفناه فى الفصل الرابع من الباب التمهيدى ، ثم انظر : —

(ب) حلمى بطرس « أحكام الاحوال الشخصية » ص ١٣٩ .

C) E. Westermarck. « Histoire du mariage » v. 5, pp. 247,397.

D) Paul de Règla. «l'eglise et le mariage» p. 138.

E) Nouveau Larousse. «Dictionnaire universel Encyclopédique» v. 5, p. 933.

6) A.— M. Amirian. «le mariage» p. 281.

التعويض عن فسخ الخطبة، مما اضطر الفقه الفرنسى إلى معالجة هذه المشكلات، خصوصا بعد أن اقتحمت ساحات القضاء، واستقر — تقريبا — على مبدأ التعويض عن فسخ الخطبة، فلم يكن أمام الفقه إلا البحث وراء تأسيس قانونى لهذا الاتجاه.

وبعد: فإن هناك اتجاهاً قوياً فى الفقه، يذهب إلى حد القول ببطلان الخطبة ذاتها، باعتبارها قيداً على حرية الطرفين وهما يتقدمان إلى الزواج.(٧) وقد استقرت القوانين الوضعية الحديثة على تجريد الخطبة من أثرها الرومانى الكنسى فى منع الزواج بغير الخاطب، والاكتفاء بالتعويض عند فسخها، كما تنص على ذلك صراحة: المادة ١٢٩٨ من القانون الألمانى، والمادة ١٣٤٧٥ من القانون اليونانى.

ولو أن بعض القوانين الأخرى لا تزال تسلك مسلك القانون الفرنسى فى الإضراب عن ذكر التعويض(٨).

(٤) قوانين الدول الإسلامية: أما قوانين الدول الإسلامية؛ فقد استقرت على رأى الجمهور وهو الاتجاه الغالب فى الفقه الإسلامى، والذى يقضى باعتبار الخطبة مجرد وعد لا يمنع الزواج التالى بغير الخاطب الأول(٩)

---

(٧) — (أ) جميل الشرقاوى: « الأحوال الشخصية » ص ٧

(ب) توفيق فرج « الطبيعة القانونية للخطبة » ص ٢٠، ٢١، ٩٤ وما بعدها. ثم انظر.

C) Dalloz : « Jurisprudence gérérale-Répértoire » T. 31, pp. 176-189.

D) Jean Carbonnier. « Droit civil » pp. 294,295.

E) C. Demolombe. «Traité du mariage» T. 1, pp. 40. ff.

F) Marcadé. «Explication du code civil» T. 1, pp. 432 ff.

G) Baudry Lacantinerie « Précis de droit civil. » T. 1, p. 174.

H) Marcel Planiol. «Traité élémentaire de droit civil» T. 1, pp. 27,258,269.

I) A.—M. Amirian. «Le mariage .. » p. 80

(٨) جميل الشرقاوى (أحكام الأحوال الشخصية) ص ١٧

ثم انظر:

Encyclopedia Americana v. 18, p. 313.

(٩) راجع الفقرة ١١ من الفصل الثانى الخاص بالخطبة فى الشريعة الاسلامية من هذا الباب. ثم انظر: (أ) المواد ١، ٢، ٤، ١١٠ من كتاب المرحوم قدرى باشا (كتاب الأحكام الشرعية فى الأحوال الشرعية الشخصية).

(ب) محمد أبو زهرة (عقد الزواج وآثاره) ص ٦٣

الفصل الخامس

تعليق ختامي برأينا الخاص .

نقف الآن ، فى نهاية التطواف بالشرائع السماوية والقوانين الوضعية المقارنة لنرى :

١ — أنّ الشريعة الإسرائيلية لا ترى فى الخطبة إلا اتفاقاً رضائياً ، وتواعداً بسيطاً على الزواج ، ثم لا يجد الفقه (الربّانى) فى هذا التواعد ما يجعله مانعاً من موانع الزواج ، أما الفقه (القرّائى) فيتوسع فى تفسير النص الوارد فى التوراة بمنع عودة المطلقة إلى مطلّقها متى (صارت) لرجل آخر ، ويرى فى هذه (الصيرورة) ما يشمل الخطبة أيضاً .

ثم يأتى القانون الرومانى فيستقى أصوله الأولى — شأن كل تقنين وضعى — مما حوله من الشرائع والأعراف والعادات ، فيرى الخطبة من موانع الزواج كما رآها الفقه القرّائى المتشبث بنصوص التوراة أيضاً .

ثم تأتى المسيحية فى هذا الوعاء الاجتماعى التشريعى ، كما يصفه لنا الأستاذ (روبرت بفيفر)[1] ويأتى الفقه الكنسى ليصوغ هذه التيارات المختلفة فى تقنينه الكنسى[2]

أما فى مجال الخطبة بالذات ،فيتلقّاها الفقه الكنسى — فى صورة الزواج الدينى — من القانون الرومانى[3] ، ثم يجعلها مانعاً من الزواج كما رأينا القانون الرومانى يفعل ذلك من قبل .

وأخيراً ، يأتى القانون الوضعى الفرنسى القديم ، فيأخذ عن الكنيسة وعن

---

1) Robert Pfeiffer. «History of new testament times .» p. 94.
2) — A) Encyclopedia of Sociences. v. 3, p. 139.

ب — (ماخلفته اليونان) ص ٥٢

3) Dr. Paul de Régla. «l'eglise et le mariage. p. 86.

القانون الرومانى رأيهما فى الخطبة ، ويعتبرها مانعاً من الزواج(٤) .

٢ — لكن الفقه الكنسى لا يَسلم من المؤثرات الخارجية عليه ، حتى فى خلال مجراه ، فالشريعة الإسلامية تظهر وتنتشر ، لتجاوره فى الزمان والمكان جميعاً ، وتبدأ بعض الكنائس الشرقية فى النظر إلى الجارة الجديدة ، لتأخذ عنها أكثر من مبدأ من المبادىء التى سنراها خلال رحلتنا القادمة ، وكان فى مقدّمة هذه المبادىء : تجريد الخطبة من تأثيرها المانع للزواج .. ولا يزال هذا المبدأ الاسلامى الطارىء الجديد ، يذيع ويشيع فى الكنائس المختلفة حتى يتغلغل فيها جميعاً ..(٥)

٣ — ولئن كان الفقه الاسلامى لم يصل إلى ما وصل إليه بشأن الخطبة ، إلا بعد أن شجر واحتدم بين أشياخه جدل قوى حول هذه الخطبة كمانع من الزواج ، رغم أن النصر قد انعقد لرأى الأغلبية باعتبارها غير مانع من الزواج .

بيد أن هناك أموراً ينبغى أن نلاحظها باهتمام فى خلال المسلك الفقهى الإسلامى إلى هذه النتيجه :

٤ — الأمر الأول : أن الفقه الاسلامى إن يكن قد انتهى معظمه إلى عدم اعتبار الخطبة مانعاً من الزواج ؛ فإن الفقهاء المسلمين متفقون بالإجماع على أن هذا لا يهدد المنع الأخلاقى الدينى ، ولا يعفى الخاطب على خطبة أخيه من الشعور بالإثم أمام ضميره ، وهو إثم يحاسبه عليه الله وإن أفلت من سلطان القضاء .

٥ — الأمر الثانى : وفى رأينا : أن الفقه الاسلامى إذا كانت أغلبية فقهائه قد لجأت إلى القول بعدم اعتبار الخطبة مانعة من الزواج بغير الخاطب ، فإنما لجأت هذه الأغلبية إلى ذلك مرغمة أمام صعوبات عملية بحت . وإن حاول بعض الشراح أن يفسّروا هذا الاتجاه بالعزل بين الخطبة والزواج ، وفصل صحته عن بطلانها . باعتبارها ليست ركنا فى الزواج ، ولا لازمة من لوازمه . لكن — وفى رأينا —

---

4) Ibid. pp. 120 f.

(٥) شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية » ج ١ ص ٥٦ وما بعدها .

وانظر كذلك : أمين الخولى : « صلة الاسلام باصلاح المسيحية » . ص ١٧ وما بعدها .

فإنّ هناك اعتباراً آخر : هو الرغبة الصادقة فى حماية صرح الزواج ، بإلغاء ما يهدد سلامته ، بدلا من إلغاء الزواج نفسه .

ونحن نرى ذلك الاعتبار واضح الظهور قوى الشواهد ، فى إبطال كل شرط فاسد ، إذ يقولون . « يصحّ الزواج ويلغو الشرط(٦) » .

٦ — الأمر الثالث : أن الفقه الكنسى يستند — فى اعتبار الخطبة مانعا من الزواج — إلى القداسة الدينية التى أسبغها على الزواج ، وبالتالى على الخطبة ، بدليل بسيط هو أن الفقه الكنسى ذهب إلى معاقبة المخالف لهذه القاعدة فى الخطبة بعقوبات دينية بحت (٧) بل يقول العميد (بلانيول) : « إن الكنيسة قد ذهبت إلى العقاب بالحرمان والطرد من الكنيسة ، لكن ، حتى هذه العقوبة ، ثار حولها التردد...(٨) » .

أما الاسلام فإنه لا يعرف شيئا عن هذه القداسة للخطبة ولا يعترف بها .

كذلك فإن الفقه اليهودى ، استند - فى منعه للمطلقة من زواجها بمطلقها متى خطبها آخر - إلى أساس مختلف ، هو « أنها تدنّست » حين صارت إلى رجل آخر ، بينما لا يرى الاسلام فى صيرورة المرأة لآخر ، دنساً ولا رجسا ، وإنما الزواج - كل زواج بالزوج الأول أو بغيره - طهر هو عين الطهر ، ما دام الزواج قائما فى حظيرة الفضيلة والشرف .

إنما يرتكز الفقه الاسلامى فى إنكاره على الخاطب من بعد خطبة أخيه ، إلى أساس آخر هو : عدم إيذاء الغير .

٧ — وبعد : فلعل من الطريف أن نذكر : أن الفقه والقضاء فى فرنسا وفى غيرها على السواء ، قد استقر كلاهما على أن عنصر (إيذاء الغير) الذى استند

(٦) وانظر مصداق ذلك فى حديثهم عن زواج المتعة والزواج المؤقت ، راجع مثلا
(أ) الميدانى شرح القدورى ص ٢١٨ .
(ب) ابراهيم الحلبى (ملتقى الابحر) ج ١ ص ١٣٣ وانظر كذلك شيخى زاده (مجمع الانهر فى شرح ملتقى الابحر) الموضع السابق (فى الهامش) .
(٧) توفيق فرج (الطبيعة القانونية للخطبة) ص ٢١ .
8) Marcel Planiol. «Traité élémentaire de droit civil.» T. 1, p. 270.

إليه الفقه الاسلامى فى منع الخطبة على الخطبة هو أصلح الأسس للحكم بالتعويض فى مشكلات الخطبة على الطرف المسئول ، ولو أن هذا مما يخرج عن نطاق بحثنا كما أسلفنا فى صدر هذا الباب(٩) .

٨ — وأخيراً : نأتى إلى القوانين الوضعية الحديثة ، فنرى ختاما طريفا ! نرى إجماعا تاما بين سائر القوانين الإسلامية ، وغير الإسلامية ، على نظرة واحدة إلى الخطبة بعد خطبة لآخر ، فلا ترى فيها مانعا من الزواج بغير الخاطب الأول على الإطلاق . ولا تعترف بأن فى هذا الزواج بغير الخاطب الأول خرقا (للقداسة الدينية للزواج) كما تقرر الكنيسة ، كذلك لا ترى فيه خروجا على ما ادّعاه الفقه اليهودى القرائى من (تدنس) الزوجة المطلّقة متى خطبها رجل آخر . . لم تقف القوانين الوضعية جميعاً ، ولا الفقه القانونى الحديث عامة ، أمام شىء من هذا أو ذاك ، وإنما وقف الجميع أمام العنصر الوحيد الذى أشار إليه الفقه الاسلامى فى الخطبة على خطبة الغير ، وهذا هو عنصر الإيذاء . فاعترفت به — وحده — هذه القوانين ، واعترف به هذا الفقه ، وتركاه بابا مفتوحا للتعويض متى ثبت الضرر ، وهذا هو الحلّ الذى انفرد بتقريره ذلك الفقه الاسلامى كما أوضحنا آنفا . .

---

(٩) انظر تفصيل ذلك لدى :

(أ) توفيق حسن فرج « الطبيعة القانونية للخطبة وأساس التعويض فى حالة العدول عنها » ص ١٢٣ وما بعدها .

(ب) شفيق شحاتة ، « أحكام الأحوال الشخصية » ج ١ ص ٨٠ .

C) Dalloz. Jurisprudence gérérale-Répértoire». T. 31, pp. 176-189.

D) J. Carbonnier. «Droit civil». T. 1, pp. 294,295.

E) C. Demolombe. «Traité du mariage». T. 1, pp. 40 et suiv.

F) Maciadé. «Explication du code civil». T. 1, pp. 432 et suiv.

الباب الثانى

الارتباط بزواج قائم لم ينحل بعد

تقديم الباب وتحديد لنطاق البحث فيه : نقول مع أستاذنا الدكتور / على عبدالواحد وافى :(١) « ترجع النظم التى تقتضيها القسمة العقلية فى هذه الناحية إلى خمسة أنواع :

١ — الشيوعية الجنسية : Promiscuité وهى أن يكون جميع النساء فى مجتمع ما ، حقا مشاعا لجميع رجاله .

٢ — تعدد الأزواج والزوجات معا : وذلك بأن يكون عدد معين من النساء، حقه مشاعا لعدد معين من الرجال(٢) .

٣ — وحدانية الزوجة مع تعدد الأزواج Polyandrie

٤ — وحدانية الزوجة مع تعدد الزوجات Polygynie

ويطلق على النوعين الثالث والرابع معاً اسم Polygamie(٣)

٥ — وحدانية الزوج والزوجة :

أما الصورة الأولى فهى لا تزيد عن ذكرى تاريخية غابرة لما كان يحدث فى بعض المجتمعات البدائية ، بل إن حدوث هـذا النظام فى عصر ما ، فى مجتمع ما ، لا يزال موضع بحث وجدال وشك(٤) . كذلك فإن الصورة الثانية والثالثة لا تزيدان عن سابقتهما إلا فى أن تكون لهما أذيال باقية ، ولكن فى نطاق محدود جداً ، وفى بعض القبائل البدائية فى التبت وهملايا وأفريقيا ، لكنه نطاق أضيق من أن يكون ذا خطر يهتم له البحث التشريعى العام . هـذا فضلا عن أن التحقيق فى الأمثلة التى رواها

(١) على عبد الواحد وافى (الأسرة والمجتمع) ص ٦٦ وما بعدها .

(٢) والفرق بين هذه الصورة والتى سبقتها هو وجود « ارتباط » على نحو ما ، وهو ارتباط « عدد معين » من الرجال « بعدد معين » من النساء فى الصورة الثانية ، أما فى الصورة الأولى فالشيوعية مطلقة .

(٣) كما يطلق عليهما أيضا اسم Bigamie

انظر مثلا

A) Jean Carbonnier. «Droit civil». pp. 320,321.

B) Larousse (Dictionnaire) Bigamie

(٤) على عبد الواحد وافى . المرجع والموضع السابقان

الباحثون حول تطبيق هاتين الصورتين ، يكشف عن اختلاطهما بكثير من الحالات والصور التى لا تدخل فى باب الارتباطات الزوجية ، وإنما هى إلى النزوات الطارئة والعلاقات الجنسيه المؤقتة أشبه وأقرب(٥) .

أما الصورة الخامسة فلا تدخل فى مجال بحثنا عن مانع الارتباط بزوجيه قائمة . وإذن فلا تبقى إلا صورة واحدة وهى : تعدد الزوجات للزوج الواحد . وهكذا ينحصر بحثنا فى هذا النطاق وحده .

تعدد الزوجات والإسلام فى نظر الأوربيين : بيد أن من الطريف أن نلاحظ : أن الأوربيين عامة حينما يكتبون عن الإسلام ، فإنما يلتصق هذا الإسلام دائماً فى أذهانهم بتعدد الزوجات ، وكأن الاسلام وحده هو المسئول عن خلق هذا النظام وعن بقائه(٦) ، بل كأن تعدد الزوجات هو أبرز السمات المميزة لهذا الاسلام ، أو أكثر لوازمه التصاقاً به ودلالة عليه . . حتى يقاس اقتراب الأمة من الإسلام أو ابتعادها عنه ، بمقدار ما تبيح أو تمنع تعدد الزوجات(٧) وأكثر من ذلك طرافة : ما زعمه بعض المستشرقين من أن سرعة انتشار الاسلام إنما ترجع فى تصورهم إلى إباحته لتعدد الزوجات(٨) وأخيراً ؛ فإن معظم الهجوم الذى يصبه بعض الأوربيين على الإسلام ، إنما يتركز على تعدد الزوجات(٩) فضلا عن تصويرهم لتعدد الزوجات الإسلامى بأبشع صورة ، وتسميته أحياناً . . «نظام الحريم !»(١٠) .

من أجل ذلك : يتعين علينا أن نطوف بتعدد الزوجات فى ظل الشرائع المتعاقبة ،وفى فصول خمسة متوالية،بادئين بالشريعة الاسرائيلية فالمسيحية فالإسلام، ثم نخص فصلا رابعاً للقوانين الوضعية ، أما الخامس فتعليق واستنتاج .

---

(٥) أ — على وافى . المرجع نفسه . ص ٧٤ — ٨٠ وكذلك :

ب — محمود سلام زناتى « تعدد الزوجات لدى الشعوب الافريقية » ص ٣٧ وما بعدها .

(٦) عباس محمود العقاد . « حقائق الاسلام وأباطيل خصومه » ص ١٦٦ وكذلك :

Syed Ameer Ali. « The spirit of Islam and the life of mohammed » p. 22

(٧) جوستاف لوبون « سر تطور الأمم »

(٨) عباس محمود العقاد (الاسلام فى القرن العشرين) ص ١٥ وما بعده .

9) G. T. Bettany. «Mohammedanism». p. 101.

10) Emile Dermenghem. «Mahomet». p. 44.

الفصل الأول

تعدد الزوجات فى الشريعة الإسرائيلية

وينقسم الحديث هنا إلى المباحث الأربعة التالية :

المبحث الأول : النصوص الصريحة فى صلب التشريع اليهودى الأساسى وهو « العهد القديم » :

المبحث الثانى: مناقشة التفسيرات المختلفة لنصوص التوراة حول تعدد الزوجات.

المبحث الثالث : التطور الفقهى الإسرائيلى حول تعدد الزوجات .

المبحث الرابع : نهاية المطاف مع الفقه الإسرائيلى حول تعدد الزوجات .

المبحث الأول : استعراض النصوص حول تعدد الزوجات فى المصادر الأولى للشريعة الإسرائيلية :

١ — إن النظرة الفاحصة إلى صفحات العهد القديم من البداية إلى النهاية . . ترينا بوضوح: أن تعدد الزوجات فى نصوص التوراة شائع مستطيل فى جميع صفحاتها وعند جميع أنبيائها ، وكل من ورد لهم ذكر فيها . وإنا لنكتفى هنا باقتطاف بعض الأمثلة البارزة ، حتى لا نستغرق فى تعداد طويل يستغرق عشرات الصفحات حول تعدد الزوجات فى نصوص التوراة .

٢ — إبراهيم . . يتزوج بزوجتين : ساره وهاجر : منذ أول سفر من أسفار التوراة، نرى إبراهيم يتزوج بزوجتين فى وقت معاً؛ الأولى : ساره، والثانية : هاجر.

فلقد ذكرت التوراة عن إبراهيم فى هذا السفر الأول وفى الإصحاح السادس عشر منه ما يلى نصه :

وأما ساراى(١) امرأة أبرام(٢) فلم تلد له. وكانت لها جارية اسمها هاجر، فأخذت

(١) وهى (سارة) كما سمتها التوراة فيما بعد ، أنظر السفر نفسه اصحاح ١٧ فقرة ١٥ .

(٢) وهو (ابراهيم) كما سمته التوراة فيما بعد ، انظر السفر نفسه اصحاح ١٧ فقرة ٥ .

سارای امرأة أبرام ، هاجر المصرية جاريتها ، وأعطتها لأبرام رجلها زوجة له . فدخل على هاجر فحبلت . وقال لها ملاك الرب : هأنت حبلى فتلدين ابنا وتدعين اسمه إسماعيل لأن الرب قد سمع لمذلتك. فولدت هاجر لأبرام ابنا ودعا أبرام اسم ابنه الذى ولدته هاجر : إسماعيل »(٣) .

٣ — تعليق (مرتن لوثر) على هـذا النص : ولننتقل الآن إلى المصلح الدينى المسيحى « مرتن لوثر» لنراه يعلق على هذا النص قائلا : « حتى ابراهيم . . الذى كان مسيحيا كاملا » كانت له زوجتان ...(٤)

٤ — وعيسو بن إسحاق : ثم تذكر التوراة فى الإصحاح الثامن والعشرين من سفر التكوين أيضا عن عيسو بن اسحاق : «فذهب عيسو إلى إسماعيل وأخذ (محله) بنت إسماعيل بن إبراهيم أخت نبايوت زوجة له على نسائه»(٥)

٥ — ويعقوب ؛ يتزوج الأختين معا ! ثم تذكر التوراة فى الإصحاح التاسع والعشرين من السفر نفسه عن يعقوب بن إسحاق : « وكان للابان (خال يعقوب) ابنتان اسم الكبرى » ليئة « واسم الصغرى « راحيل » . .

ثم تذكر التوراة أن يعقوب قد تزوّج الأختين معا . بل إن التوراة لتعود لتأكيد هذا صراحة فتقول عن يعقوب أيضاً بعد ذلك : « ثم قام فى تلك الليلة وأخذ امرأتيه وجاريتيه وأولاده الأحد عشر .. »(٦) .

وهنا ؛ يصل بنا الطواف بنصوص التوراة إلى موسى عليه السلام ، فلننظر : ماذا كان من أمر تعدد الزوجات على يد نبي الله موسى ؟

٦ — موسى لم يمنع تعدد الزوجات : نرى فريقا من الباحثين ، وعلى رأسهم الدكتور (بول دى رجلا) يذهبون إلى القول بأن موسى كان أول من قيّد تعدد

---

(٣) التوراة سفر التكوين . اصحاح ١٦ فقرة ١ — ١٦ .

4) E, Westermarck. «Histoire du mariage». v. 5, p. 55.

(٥) التوراة — سفر التكوين . اصحاح ٢٨ فقرة ٩ .

(٦) المرجع نفسه — اصحاح ٢٩ فقرة ١٧ — ٣١ ، واصحاح ٣١ فقرة ٢٢ .

الزوجات(٧) والواقع أننا لا ندرى : من أين جاء الدكتور (بول) بهذا الرأى ؟ فبين أيدينا توراة موسى يتحدث فيها حديثا طويلا مسهبا ويتطرق فيه إلى أبسط التفصيلات، بل إلى تفاصيل التفاصيل فى كل ما يباح أو يحرم من مأكل أو مشرب أو زواج أو طلاقٌ .. ويكرر فى كثير منها تكرارا ملحوظا .. دون أن نظفر فى هذا الحديث الطويل الذى استغرق مئات الصفحات من التوراة ، بكلمة واحدة تشير إلى تعدد الزوجات بأى قيد أو تحديد ! وهذا ما دعا باحثا آخر هو الأستاذ (سيد أمير على) إلى أن يؤكد : «أن موسى قد أبقى على نظام تعدد الزوجات دون أى قيد أو تحديد لعدد الزوجات »(٨) .

وبعد ، فإن الكاتب الإسرائيلى الأستاذ (جان أمل ربك) رغم حماسه للقول بأن الشريعة الإسرائيلية لم تقبل تعدد الزوجات بعد موسى إلا كارهة خاضعة لما اعتاده المجتمع الاسرائيلى ، ومع ذلك ؛ فإن الأستاذ (جان) لم يستطع أن يذكر هذا التقييد المنسوب إلى موسى فضلا عن الاستدلال عليه(٩) والذى تؤكده نصوص التوراة نفسها — كما أسلفنا — أن موسى قد مارس هو نفسه تعـــدد الزوجات دون أن يشير لقيد أو تحديد ، فقد ورد فى سفر العدد ، الإصحاح الثانى عشر : « وتكلمت مريم وهارون على موسى بسبب المرأة الكوشية التى اتخذها . لأنه كان قد اتخذ امرأة كوشية .. وأما الرجل موسى فكان حليما جداً أكثر من جميع الناس الذين على وجه الأرض . »(١٠) وهذا نص صريح فى أن موسى نفسه قد مارس تعدد الزوجات . إذ أن التوراة قد ذكرت قبل هذا زواج موسى بابنة شعيب . . . دون أن تشير إلى طلاقها أو وفاتها قبل زواجه بهذه الكوشية(١١)

وهناك نص آخر استند إليه الأستاذ « وسترمارك »(١٢) وأكد به أن موسى

7) Dr. Paul de «Régla. «l'eglise et le mairage». p. 58.
8) Syed Ameer Ali : «The spirit of Islam». p. 222.

(٩) جان أمل ربك (مركز المرأة) ص ٦٤ وما بعدها .
(١٠) التوراة — سفر العدد . اصحاح ١٢ فقرة ١ — ٣ .
(١١) التوراة — سفر الخروج . اصحاح ٢ فقرة ٢١ .

12) E, Westermarck. «Histoire du mariage». v. 5, p. 46.

نفسه قد دعا إلى تعدد الزوجات، بل لقد أمر به أمراً صريحاً، وذلك ما ننقله بنصه من التوراة نفسها : فقد جاء فى صلب تعاليم موسى نفسه فى سفر التثنية إصحاح ٢٥ مايلى:

« إذا سكن إخوة معا، ومات واحد منهم وليس له ابن: فلا تصِرْ امرأة الميت إلى خارج لرجل أجنبى، أخو زوجها يدخل عليها ويتخذها لنفسه زوجة ويقوم لها بواجب أخى الزوج . . »(١٣) .

ويقول الأستاذ (وسترمارك) تعليقا على هذا :

« فالرجل أخو الزوج الميت يلتزم بهذا الزواج سواء أكان متزوجا من قبل أم لا »(١٤) .

٧ — حقيقة التطوير الموسوى لهذا المبدأ : ويرى الأستاذ (جان أمل ريك) أن كل التعديل الذى أجراه موسى هو أنه جعل إلزام أخ المتوفى بزواج أرملته من سلطان الأرملة نفسها بعد أن كان من سلطان أسرة الزوج المتوفى(١٥) ، ويشهد لذلك ماجاء فى سفر التكوين، إصحاح ٣٨(ف٦ — ١٠) مايلى : « وأخذ (يهوذا) زوجة (لعير) بكره، اسمها (ثامار) وكان (عير) بكر (يهوذا) شريراً فى عينى الرب ، فأماته الرب . فقال يهوذا لأونان(١٦) : ادخل على امرأة أخيك وتزوج بها وأقم نسلا لأخيك . فعلم أونان أن النسل لا يكون له ، فكان إذ دخل على امرأة أخيه أنه أفسد على الأرض(١٧) لكيلا يعطى نسلا لأخيه ، فقبح فى عينى الرب ما فعله ، فأماته أيضاً . . »(١٨) .

٨ — تفسير بعض الباحثين لزواج أرملة الأخ ، ورأينا الخاص: ويرى الأستاذان (مرجان) و (فريزو) أن هذا النظام أثر باق من آثار(١٨) الشيوعية الزواجية بين عدد من الإخوة الذكور يشتركون فى زواج عدد من النساء .

---

(١٣) التوراة من سفر التثنية ، اصحاح ٢٥ فقرة ٥ — ١٠

14) E, Westermarck : Loc cit.

(١٥) جان امل ريك (مركز المرأة فى قانون حمورابى وفى القانون الموسوى) ص ٨٠

(١٦) وهو ابنه الثانى انظر الفقرات الأولى من الاصحاح ٣٨ من سفر التكوين من التوراة .

(١٧) أى : حال دون حملها منه . كما هو واضح من النص .

(١٨) . على عبد الواحد وافى « الأسرة والمجتمع » ص ٧٥

لكننا نرى : أن هذا النظام إنما هو تعبير عن اللهفة إلى الإنجاب والذرية ، وعن الاعتقاد أن وفاة الرجل بدون نسل هو أمر بغيض يلزم تلافيه ، ولقد سبقنا إلى هذا التفسير : الكاتب الإسرائيلى الأستاذ (جان أمل ريك) وإن كان يقرر أن الإنجاب حق للمرأة كما هو حق للرجل ، أى أنه يفسر هذا الحق لصالح الزوج المتوفى ولصالح أرملته أيضاً(١٩) ويقرر أستاذنا الدكتور (على وافى) أن هذا النظام قد بقى لدى بعض العشائر العربية قبل الإسلام(٢٠) .

والآن :

فلننظر : ماذا تذكر التوراة عن أنبياء وملوك إسرائيل بعد موسى عليه السلام .

٩ — نصوص التوراة عن النبي الملك داود عليه السلام : ذكرت التوراة عن نبى الله داود ما يلى :

« وسبيت امرأتا داود (وقعتا فى الأسر) أخينوعم اليزرعيلية وأبيجايل امرأة نابال الكرملى »(٢١) والمقصود هنا : المرأة التى كانت زوجة لنابال الكرملى، ثم نكتفى بما ذكرته التوراة عن داود ونصه : « وأخذ داود أيضاً سرارى ونساء من أورشليم.. فولد أيضاً لداود بنون وبنات .. »(٢٢)

ويقول الدكتور (بول دى رجلا) : « قد ذكرت التوراة من زوجات داود (الشرعيات فقط) ثمان زوجات .. عدا الجوارى .. »(٢٣)

١٠ — وابن داود : سليمان ؟؟ ثم ذكرت التوراة ما نصه :

« وأحب الملك سليمان نساء غريبة كثيرة مع بنت فرعون : موآبيات ، وعمونيات

---

(١٩) جان أمل ريك (مركز المرأة فى قانون حمورابى والقانون الموسوى) ص ٧٩ و ٨٠

(٢٠) على عبد الواحد وافى (الأسرة والمجتمع) ص ٧٥

(٢١) التوراة — سفر صموئيل الأول . اصحاح ٣٠ فقرة ٥

(٢٢) سفر صموئيل الثانى اصحاح ٥ فقرة ١٣ .

وانظر كذلك :

W. H. Quilliam « The Faith of Islam » P. 14

23) Dr. Paul de Régla. «l'eglise et le mariage.» p. 58.

وأدوميات ، وصيدونيات ، وحثيات . . وكانت له سبع مئة من النساء السيدات وثلاث مئة من السرارى ، فأمالت نساؤه قلبه »(٢٤)

ويقول الدكتور (بول دى رجلا) تعليقاً على ذلك وعلى اتهام التوراة لسليمان بميله لآلهة نسائه :

« ولعل هذا ، كان هو الرد على المبدأ الموسوى بأن الملك لا يجوز له الزواج بعدد كبير من الزوجات ! وهو الرد أيضاً . . على شريعة الربانيين التى كانت تحدد الزواج الملكى بثمان عشرة زوجة »(٢٥)

أما الأستاذ (جان أمل ريك) فيقول تعقيباً على هذا النص من التوراة أيضاً ومستشهداً بما كتبه (ديلور) فى تاريخه للأديان : « فليس ذلك العدد الكثير من النساء اللواتى كان يضمهن بيت سليمان ، هو الذى أهاب إلى استنكار التوراة مسلك هذا الملك الكبير ، بل أهاب إلى غضب الله عليه اتخاذه إياهن من الأجنبيات عابدات الأصنام »(٢٦)

١١ — وأخيراً .. الملك رحبعام : ثم تقول التوراة : « وأحب « رحبعام » « معكة بنت أبشالوم » أكثر من جميع نسائه وسراريه ، لأنه اتخذ ثمانى عشرة امرأة وستين سرية . . وكان فيهما ، وطلب نساء كثيرة .. »(٢٧)

ونكتفى بهذا القدر . . من نصوص التوراة عن تعدد الزوجات فى المصادر الأولى للشريعة الاسرائيلية .

المبحث الثانى : مناقشة التفسيرات المختلفة لنصوص التوراة حول تعدد الزوجات :

١٢ — برغم هذه النصوص العديدة التى نقلناها بحروفها من صميم التوراة حوله

(٢٤) التوراة — سفر الملوك الأول ، اصحاح ١١ فقرة ١ — ٣

(25) Loc. cit.

(٢٦) جان أمل ريك (مركز المرأة فى قانون حمورابى والقانون الموسوى) ص ٧٠ ، ٧١ ..

(٢٧) التوراة . سفر أخبار الايام الثانى اصحاح ١١ فقرة ٢١ — ٢٣ .

تعدد الزوجات ، فإن بعض الكتاب والفقهاء الاسرائيليين يزعمون أن فى التوراة اتجاهاً وميلا إلى تقييد تعدد الزوجات إن لم يكن إلى الغائه إلغاء ، حسب ما ينقله الأستاذ (جان أمل ريك) عن (شارل بول)[٢٨] وما ينقله الأستاذ (وستر مارك) عن (أبراهام) فى كتابه (الزواج اليهودى) وكذلك (جرينستون) فى دائرة المعارف اليهودية[٢٩] فإذا رجعنا إلى دائرة المعارف اليهودية هذه ، وإلى أسانيد هذا الادعاء بالذات ، فى مقال الأستاذ (جوليوس . هـ . جرينستون) المشار إليه (وهو أحد الفقهاء الربانيين المعاصرين) لوجدناه يقول ما ترجمته حرفياً :

« والحقيقة أن القانون قد نظّم وقيّد تعدد الزوجات ، وأن الأنبياء والكاتبين قد نظروا إليه بامتعاض ، رغم الاضطرار إلى الاعتراف بوجوده ! ولم يتم إلغاؤه إلا أخيراً ، ولم يكن الاسرائيليون فى أى عصر يمارسون تعدد الزوجات بالكثرة التى يمارسه بها غيرهم من الشعوب ، بل إن اتجاه الحياة الاجتماعية الاسرائيلية كان دائماً نحو وحدة الزوجة » .

ثم يستطرد الأستاذ (جوليوس . هـ . جرينستون) فيقول ما ترجمته الحرفية أيضاً : « لقد كان لإبراهيم زوجة واحدة » .

وكأن الأستاذ (جوليوس) قد أحسّ بما فى هذا القول من جرأة على نصوص التوراة ، فعاد مسرعا ليقول : « وقد أغرىَ فقط (بالبناء للمفعول) — أى إبراهيم — للزواج بجاريته هاجر تحت إلحاح زوجته » ! كما يحاول تبرير كل نص آخر فى التوراة ، صريح قاطع فى إثبات تعدد زوجات الأنبياء ، فيقول : « وقد تزوج يعقوب بأختين ، بسبب أن حماه (لابان) قد خدعه ، كما أنه أيضاً ، تزوج جواريه بناء على رجاء زوجاته » !

ولعل الغريب حقاً أن ينسى الأستاذ (جرينستون) أن تبرير الوقائع — حتى بافتراض صحته ؟ — لا ينفى وقوعها فعلا ؛ وهذا هو محور البحث !

(٢٨) جان أمل ريك (مركز المرأة فى قانون حمورابى والقانون الموسوى) ص ٦٥ نقلا عن (شارل بول) فى موسوعات العلوم للشتنبرجر

29) E, Westermarck. «Histoire du mariage» v. 5, p. 46.

وأكثر من هذا جرأة : ما يذكره الأستاذ (جرينستون) من أن أبناء يعقوب — مثل موسى وهارون — قد عاشوا فى ظل نظام وحدة الزوجة، وقد أسلفنا نص التوراة عن زواج موسى نفسه ، بامرأة كوشية إلى جوار زوجته الأولى ، مما يتناقض مع هذا الذى نقلناه عن الأستاذ (جرينستون) تناقضا تاما(٣٠) .

١٣ — ولئن كان الأستاذ (جرينستون) يعترف بانتشار تعدد الزوجات بين قادة إسرائيل وقضاتها من بعد موسى ، انتشارا بارزا ومستمرا ، فإن هذا أيضاً لا يمنعه من أن يقول بعد ذلك :

« وليس هناك دليل من التوراة على أن واحدا من الأنبياء قد مارس فى حياته تعدد الزوجات ، وإنما كان الأنبياء يمارسون وحدانية الزوجة كرمز لاتحاد الله مع إسرائيل » (!)

ولا ندرى : كيف يقال هذا ؟ وكأن موسى وداود وسليمان ليسوا من أنبياء التوراة ؟ بل إن الأستاذ (جرينستون) ليذهب إلى حد القول إن الاصحاح الأخير من سفر الأمثال « يشير إلى وحدانية الزوجة » بينما نجد هذا الاصحاح — وهو الحادى والثلاثون من سفر الأمثال — لا يزيد عن تمجيد الزوجة الصالحة فحسب ، دون الإشارة — أية إشارة — إلى الوحدانية أو التعدد على الإطلاق(٣١) .

ومن عجيب أن يقول الأستاذ (جرينستون) بعد هذا كله :

« إن القانون الموسوى — خلال سماحه بتعدد الزوجات — قد قدّم نصوصا تتجه إلى تقييده ، وتضييق نطاقه ، وتخفيف ما قد يرتبط به من عسف وجور ، ثم يسوق — للتدليل على هذا — أن التوراة قد أمرت بحسن معاملة الأسيرة إذا تزوجها ابن سيدها (؟ ؟) .

ثم يكرّ راجعا إلى سفر التثنية ليسوق منه نصا خاصا بضرورة الاحتفاظ للابن البكر بامتيازه على إخوته ولو كان هذا الابن البكر من الزوجة المكروهة . . .

(٣٠) راجع الفقرة ٦ من المبحث السابق .

(٣١) التوراة . سفر الأمثال — الاصحاح ٣١ وعدد فقراته كلها ٢١ .

« لأنه هو أول قدرته . له حق البكورية »(٣٢) ثم ينتهى الأستاذ (جرينستون) من سياق هذا الاستدلال إلى الاستشهاد بنص رجعنا إليه فى التوراة فوجدناه ، هكذا بحروفه :

« متى أتيت إلى الأرض التى يعطيك الرب إلهك وامتلكتها وسكنت فيها ، فإن قلت : أجعل علىّ ملكا كجميع الأمم الذين حولى ، فإنك تجعل عليك ملكا الذى يختاره الرب إلهك .. ولا يكثر له (أى الملك) نساء لئلا يزيغ قلبه . . .)(٣٣)

وغنىّ عن البيان : أن هذا النص إنما يهاجم الإسراف فى حشد النساء حشدا فى حريم الملك . خصوصا إذا تذكرنا هذه الأمثلة التى ذكرتها التوراة نفسها ، مثل سليمان الذى ذكرت أن له مئات الزوجات بخلاف السرارى والجوارى . . هذا ، فضلا عن أن هذا النص الأخير الذى يمنع (تكثير النساء) إنما يقتصر على الملك باعتبار ما عليه من مسئوليات ، فلكل وضع قيادى مسئولياته والتزاماته بغير شك .

وأخيراً فإن آخر نص أشار إليه (جرينستون) من نصوص التوراة ، ملتمسا فيه سنداً ودعامة لدعواه باتجاه التوراة نحو إلغاء تعدد الزوجات أو تقييده أو تضييق نطاقه ، هو هذا النص الذى أشار إليه فى سفر اللاويين إصحاح ٢١ — فقرة ١٢ من التوراة ، وقد زعم أن (الربانيين) يرون فى هذا النص مانعا لكبراء رجال الدين من تعدد الزوجات(٣٤) .

فلنرجع إلى هذا النص ، ولننقله بحروفه كما ورد فى التوراة بل لننقله بالفقرات السابقة واللاحقة له ، للوضوح التام :

فقرة ١٠ : « والكاهن الأعظم بين إخوته الذى صُبَّ على رأسه دهن المسحة وملئت يده ، ليلبس الثياب ، لا يكشف رأسه ولا يشق ثيابه » . فقرة ١١ : « ولا يأتى إلى نفس ميتة ولا يتنجس لأبيه أو أمه » . فقرة ١٢ : « ولا يخرج من المقدس لئلا

---

(٣٢) التوراة . سفر التثنية . اصحاح ٢١ فقرة ١٥ — ١٧ .

(٣٣) المرجع السابق اصحاح ١٧ فقرة ١٢ — ١٧

(٣٤) راجع مقال الاستاذ (جرينستون) بتمامه فى
The Jewish encyclopedia. v. 10, pp. 120, 121

يدنس مقدس إلهه . لأن إكليل دهن مسحة الهه عليه . أنا الرب » . فقرة ١٣ : «هذا يأخذ امرأة عذراء » . فقرة ١٤ : « أما الأرملة والمطلقة والمدنسة والزانية فمن هؤلاء لا يأخذ ، بل يتخذ عذراء من قومه امرأة » . فقرة ١٥ : « ولا يدنس زرعه بين شعبه لأنى أنا الرب مقدسه » .

هذه هي كلمات التوراة وحروفها . . فكيف يمكن أن يفهم باحث منصف من خلالها : نهيا — ما — للكاهن الأعظم عن تعدد الزوجات؟ وما شأن هذا النص بالكاهن متى تزوج « عذراء » ولو بلغت زوجاته ألفا أو آلافا من الزوجات، ما دام قد اتخذهن كلهن من العذارى ؟ كيف يدخل مثل هذه التفسيرات جميعا فى منطق البحث العلمى الدقيق ؟

١٤ — وهذا الذى نقلناه بحروفه عن الأستاذ (جرينستون) يغنينا عن تكراره فيما ذكرته دائرة المعارف اليهودية أيضاً . وفى موضع آخر منها بقلم كاتب آخر هو الأستاذ (ج . ف . لقلين) فهو لا يخرج عما نقلناه عن (جرينستون) جملة وتفصيلا(٣٥) . .

هذه هى خلاصة التفسيرات التى جنحت إليها تطورات الفقه الاسرائيلى وخاصة: الفقه الربانى . ولعلنا نتذكر ما قد ذكرناه من قبل على لسان الأستاذ (وسترمارك) من أن طائفة إسرائيلية لم تقف عند هذا الحد ؛ وإنما ذهبت إلى حد النسك وإعلان الرهبانية . ولكن هذا الاتجاه لم يظفر بنصر ، ولم يلق من المجتمع الاسرائيلى تأييدا على الإطلاق ، وإن كان — على رغم هذا — لم يعجز أن يترك أثره فى الفقه الكنسى من بعده .

المبحث الثالث : التطور الفقهى الإسرائيلى حول تعدد الزوجات :

١٥ — نصوص (التلمود) :

---

35) Ibid. pp. 120 et suiv.

ثم قارن :

W.H. quilliam : «The faith of Islam» p. 14

يقرّر الأستاذ (وستر مارك) أن نصوص التلمود وألفاظ (المشنا) بالذات مستقرة على تعدد الزوجات ، وإن كان بعض الحكماء – كما ذكر التلمود – قد نصحوا – مجرد نصح – بأنه لا ينبغى للرجل أن يتزوج بأكثر من أربع زوجات . .(٣٦) .

أما الأستاذ (سيد أمير على) فيقرر : أن التلمود الذى ظهر فى القدس لم يقيد تعدد الزوجات إلا بحسن إعالة الرجل لزوجاته . ورغم أن (الربانيين) – وهم الذين يقدسون (التلمود) – قد ذهبوا إلى أن الرجل لا ينبغى له الزواج بأكثر من أربع زوجات ، فإن (القرائين) – المعتصمين بنصوص التوراة وحدها – قد رفضوا كل تقييد أو تحديد لتعدد الزوجات . .(٣٧) .

١٦ – وأخيراً : فقد قيل فى تبرير الاتجاه الفقهى الأول لتحديد التعدد بأربع زوجات : « إن يعقوب جمع بين أربع زوجات فحسب ، وحتى لا تعدم كل زوجة لقاء زوجها خلال أسبوع . .(٣٨) » .

المبحث الرابع : نهاية المطاف مع الفقه الاسرائيلى حول تعدد الزوجات :

١٧ – وأخيراً : فإن الأستاذ (جرينستون) يقرّر : أن النهى الصريح ضد التعدد قد أعلنه الكاتب الربّانى (ر . جرشوم) (٩٦٠ – ١٠٢٨م) والذى لاقى قبولا فى شمالى فرنسا وفى ألمانيا ، بينما استمر يهود أسبانيا وإيطاليا وبلاد الشرق فى ممارسة التعدد ، إلى ما بعد هذا الإعلان بفترة طويلة(٣٩) .

بينما ينسب الأستاذ (وسترمارك) أول تصريح بالنهى عن تعدد الزوجات بين اليهود إلى مجمع (ورمس) الربانى أيضاً ، فى مطلع القرن الحادى عشر الميلادى، وقد كان هذا النهى موجهاً إلى يهود ألمانيا وشمال فرنسا . ثم انتشر بعد ذلك بسرعة

---

36) E, Westemarck. «Histoire du mariage» v. 5, p. 46.

37) Syed Ameer Ali : «The spirit of islam and the life of Mohammed» pp. 223,224.

(٣٨) عبد الناصر العطار « دراسة فى قضية تعدد الزوجات » ص ٥٦

39) The Jewish Encyclopedia. v. 10, p. 121.

فى البلاد الأوربية . وإن كان تعدد الزوجات قد بقى معمولا به لدى الأوربيين فى القرون الوسطى ، وفى البلاد الشرقية حتى يومنا هذا . ثم يستطرد الأستاذ (وسترمارك) قائلا : « حتى التقنين اليهودى ، قد احتفظ بعدة موادترجع إلى العصر الذى كان فيه تعدد الزوجات مشروعا ومعترفاً به »(٤٠) .

وينتهى بنا المطاف مع الفقه الاسرائيلى حول تعدد الزوجات إلى ما انتهى اخيراً إليه . . فإذا هو لا يزال — والفقه القرائى بالذات — مستقر تماما على بقاء تعدد الزوجات مباحا صحيحا مشروعا . وهذا ما يقرره الأستاذ (جرينستون) نقلا عن عمدة الفقه القرائى فى عصره الأخير (بن هاعيز) (٤١) وهو مانجده بالفعل فى كتاب هــذا الفقيه من مراجع الفقه القرائى فى نسخته وطبعته العربية التى بين أيدينا ٤٢) .

أما عن الفقه (الربانى) فقد بقيت آثار هذه المحاولات ضد تعدد الزوجات . وإن كانت لم تستطع أن تتجاوز حد الآراء الفقهية الاجتهادية . فقد نقل الأستاذ (جرينستون) أنه ورغم كل ما ذكره من آثار تفسيرية ضد تعــدد الزوجات فلايزال القانون اليهودى يحوى كثيراً من النصوص التى لا تعنى فى التطبيق إلا السماح بتعدد الزوجات . ولا يزال الزواج الثانى للرجل المتزوج صحيحاً شرعياً . ويحتاج فى إنهائه إلى الشكليات المفروضة للطلاق العادى . بينما يعتبر الزواج الثانى للمرأة المتزوجة لاغياً وليس له قوة الارتباط المشروع على الاطلاق .

على هذا استقر القانون اليهودى . دون مبالاة بهذه الآراء المعارضــة لتعدد الزوجات ،والتى كان آخرها حديثا فى مجمع للربانيين (بفيلادلفيا سنة ١٨٦٩م) وقد تقرر فيه أن الزواج الثانى للرجل المتزوج لا يمكن له أن يحظى بنصيب من المشروعية الدينية ، كالزواج الثانى للمرأة المتزوجة .

---

40) E, Westermarck : op. cit p. 47.
41) The Jewisk encyclopedia. v. 10, p. 121.
(٤٢) تعريب وتعليق الاستاذ (مراد فرج) بعنوان : « شعار الخضر » .

لكن (جرينستون) يختم ذلك كله قائلا : «بيد أن الغالبية اليهودية لاتزال مستقرة على استبعاد هذا الراى حتى من مجال المناقشة المفتوحة . وأن الزواج الثانى للرجل المتزوج لا يزال معتبراً فى تمام الصحة كالزواج الأول سواء بسواء[٤٣] » .

وختاما : فإن أحدث تقنين للفقه الربانى، هو ما نجده لدى الحاخام (مسعود حاى ابن شمعون) وقد جاء فيه مانصه بالحرف :

مادة ٥٤ — لاينبغى[٤٤] للرجل أن يكون له أكثر من زوجة ، وعليه أن يحلف يميناً على هذا حين العقد ، وإن كان لا حجر ولا حصر فى متن التوراة » .

لكنه يعود بعد هذا مباشرة فيقول :

مادة ٥٥ — « إذا كان الرجل فى سعة من العيش ويقدر أن يعدل ، أو كان له مسوغ شرعى ، جاز له أن يتزوج بأخرى » !

أما المادتان ١٢٢، ١٦٤ فقد أباحتا للرجل أن يتزوج بثانية فى حالة جنون الزوجة وفى حالة عقمها (عشر سنين للبكر وخمساً للثيب) ولو أن المادة الأخيرة تشترط رضا الزوجة الأولى وميسرة الزوج ، فإن رفضت الزوجة الأولى طلّقها أولا ..

كما نصت المادة ١٧٦ على أنه « لا يجوز للرجل التزوج على زوجته الكارهة قبل طلاقها شرعا[٤٥] » .

---

43) op. cit p. 122.

(٤٤) ولم تقل المادة : لايجوز . وهذا تأكيد لإبقاء تعدد الزوجات على الاباحة .

(٤٥) مسعود حاى بن شمعون « الاحكام الشرعية فى الاحوال الشخصية للاسرائيليين» ص ٦٧ وما بعدها .

الفصل الثانى

تعدد الزوجات .. فى التشريع المسيحى

وينقسم البحث هنا إلى ثلاثة مباحث : —

المبحث الأول : النصوص الواردة عن السيد المسيح عليه السلام نفسه .

المبحث الثانى : النصوص الواردة عن التلاميذ والحواريين.

المبحث الثالث : التطور الفقهى الكنسى حول تعدد الزوجات .

المبحث الرابع: الاتجاه الحديث للفكر المسيحى .

المبحث الأول : النصوص الواردة عن السيد المسيح عليه السلام نفسه :

١ — نرى السيد المسيح عليه السلام ، يستهل حديثه إلى قومه قائلا :

« لا تظنوا أنى جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء ، ما جئت لأ نقض بل لأكمل .. »(١) ومعنى هذا صراحة : إقرار السيد المسيح لما جاء قبله ، بما فى ذلك : تعدد الزوجات بطبيعة الحال .(٢) غير أن السيد المسيح . قد عقب على هذا التصريح باستثناءات محددة ، فهو يقول بعد النص السابق مباشرة : « قد سمعتم أنه قيل للقدماء : لا تقتل ، ومن قتل يكون مستوجب الحكم ، وأما أنا فأقول لكم : إن كل من يغضب على أخيه يكون مستوجب الحكم . قد سمعتم أنه قيل للقدماء : لا تزن ، وأما أنا فأقول لكم : إن كل من ينظر إلى امرأة ليشتهيها فقد زنى بها فى قلبه

---

(١) التوراة — العهد الجديد ، انجيل متى ، اصحاح ٥ ، فقرة ١٧

2) E. Westermarck : «Histoire du mariage.» v. 5, p. 255.

وقد ذهب أستاذنا المستشار حلمى بطرس الى أن تعدد الزوجات كان ممنوعا فلم يكن هناك داع يدعو السيد المسيح عليه السلام للنص على منعه .

لكن الثابت مما أسلفناه أن المجتمع الاسرائيلى الذى ظهر فيه السيد المسيح واتجه برسالته اليه ، كان يمارس تعدد الزوجات فعلا مما لايترك مجالا لهذا التفسير . أنظر : حلمى بطرس « أحكام الأحوال .. » ص ٩٩ .

«وقيل : من طلّق امرأته فليعطها كتاب طلاق ، وأما أنا فأقول لكم : إن من طلق امرأة إلا لعلّة الزنى يجعلها تزنى ، ومن تزوج مطلقة فقد زنى .»

٢ — لا تصريح فى هذا النص بمنع تعدد الزوجات : وهكذا وفى كل فقرة ، كان السيد المسيح عليه السلام يعقّب على ماقيل للقدماء بالحكم الجديد الذى أتى به لقومه ، لكنه لم يتعرض أبداً لتعدد الزوجات ، رغم أنه أشار صراحة إلى الزواج بمطلقة(؟).

أفلم يكن من المفروض أن يذكر أو يشير إلى منع تعدد الزوجات فى أى إشارة، لو أنه اتجه حقيقة إلى تحريم تعدد الزوجات ، خصوصاً وقد رأيناه يتطرق إلى تفاصيل ما يستقل بمنعه مخالفاً لما كان عليه الحال من قبله ؟(٣) .

٣ — مناقشة عابرة ، لاستنتاج فقهى : بيد أن أستاذنا الدكتور شفيق شحاته يستند إلى ورود هذا النص بألفاظ أخرى فى إنجيل متّى نفسه . إذ يقول أستاذنا : «أما الإنجيل فقد ورد به نص يحرّم على من طلق امرأته لغير علة الزنى أن يتزوج بأخرى . وكذلك يحرم الزواج بمطلقة: — «وأنا أقول لكم من طلق امرأته إلا لعلة الزنى وأخذ أخرى فقد زنى . ومن تزوج مطلقة فقد زنى» (متى ١٩ : ٩ ، ويقابله : مرقس ، ١٠ :١١ ، ولوقا ، ١٦ : ١٨) وهذا النص قد ورد إجابة عن سؤال فى جواز الطلاق أو عدم جوازه ، وقد تضمنت الإجابة تصريحا بأن الحكم الذى أتى به العهد الجديد هو على خلاف الحكم الذى قال به موسى (متى ١٩ : ٨) «ويتضح من هذا النص أن تزوّج الرجل بامرأة أخرى غير زوجته ، وكذلك تزوج المرأة برجل آخر غير زوجها ، يعتبر كلاهما فى حكم الزنى، ولا يعتدّ بالطلاق الذى أريد به إنهاء الزوجية الأولى . ومن ثَم فإن كل زواج بآخر أو بأخرى بعد سبق الزواج هو عبارة عن زنى، سواء أطلّق الرجل امرأته أم لم يطلقها، وسواء أكانت المرأة قد سبق طلاقها أم لا. ويمكن القول لذلك: إن الانجيل قد خالف الشريعة الموسوية ، وحرم تعدد الزوجات بعد أن كان التعدد مباحا عند اليهود فى ظل أحكام العهد القديم»

---

3) Ibid.

هذا ما ذكره أستاذنا الدكتور/ شفيق شحاته . نقلناه بنصه(٤) . لنعود إلى المراجع التى نقل عنها . ولننقل النصوص كاملة فى وسط ما أحاط بها من فقرات سابقة ولاحقة . حتى ينكشف معنى النص فى موضعه على التحديد بوضوح وجلاء . .

٤ — عود إلى النصوص فى مواضعها: فلنعد إلى المرجع الأول وهو إنجيل متى. إصحاح ١٩ لنرى الفقرة التاسعة التى نقلها السيد الدكتور شفيق شحاتة . مسبوقة وملحوقة بالفقرات التالية : — فقرة ٣ — « وجاء إليه الفريسيون(٥) ليجربوه(٦) قائلين له : هل يحل للرجل أن يطلق امرأته لكل سبب » فقرة ٤ — «فأجاب وقال لهم: أما قرأتم أن الذى خلق من البدء خلقهما ذكراً وأنثى . » فقرة ٥ — « وقال : من أجل هذا يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكون الاثنان جسداً واحداً » فقرة ٦ — « إذاً . ليسا بعد اثنين بل جسد واحد ، فالذى جمعه الله لا يفرّقه إنسان » فقرة ٧ — « قالوا له : فلماذا أوصى موسى أن يعطى كتاب طلاق فتطلق ؟ » فقرة ٨ — « قال لهم: إن موسى من أجل قساوة قلوبكم أذن لكم أن تطلقوا نساءكم. ولكن من البدء لم يكن هكذا » .

ثم تأتى الفقرة التى نقلهـــا الدكتور شفيق مربوطة بالواو إلى ما قبلها : — فقرة ٩ — « وأقول لكم إن من طلق امرأة إلا بسبب الزنى وتزوج بأخرى يزنى(٧) والذى يتزوج بمطلقة يزنى » .

ثم تتواصل الفقرات بعد هذه الفقرة كما يلى : —

فقرة ١٠ — «قال له تلاميذه إن كان هكذا أمر الرجل مع المرأة فلا يوافق أن يتزوج»

---

(٤) شفيق شحاتة . « أحكام الأحـــوال الشخصــــية » ج ٦ ص ٩ وكذلك : ب — ثروت « نظام الأسرة » ص ١١٥

(٥) طائفة من أكثر اليهود المعاصرين له لجاجا فى مجادلته .

(٦) ليمتحنوه ويختبروه .

(٧) هكذا فالنص بحروفه فى انجيل متى وان كان مخالفا للنقل الذى أورده — وأوردناه نقلا عنه فيما سبق — الدكتور شفيق شحاتة . راجع الكلمات التى تحتها خط فى النص المنقول عن الدكتور شفيق فى الفقرة ٣ من هذا المبحث مع مايقابلها فى الفقرة ٤ من هذا المبحث أيضا مما نقلناه عن الانجيل مباشرة .

فقرة ١١ — « فقال لهم . ليس الجميع يقبلون هذا الكلام بل الذين أُعطِىَ لهم . » فقرة ١٢ — « لأنه يوجد خصيان ولدوا هكذا من بطون أمهاتهم . ويوجد خصيان خصاهم الناس . ويوجد خصيان خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السموات . من استطاع أن يقبل فليقبل »(٨) .

ثم ننتقل إلى المرجعين الآخرين اللذين أشار إليهما الدكتور شفيق شحاته وهما: إنجيل مرقس . إصحاح ١٠ ، فقرة ٢—١٢ ، ثم : إنجيل لوقا أصحاح ١٦ ف ١٤—١٨ فلا نجد إلا تكراراً يكاد يكون حرفياً لما نقلناه عن إنجيل متى .

٥ — لا تصريح فى هذه النصوص كلها . . بالنهى عن تعدد الزوجات : هذه هى مجموعة النصوص ، نقلناها بحروفها من مصادرها . وهى تكشف بوضوح وجلاء : أنها جميعاً لا تتجه إلا إلى نهى الزوج عن الطلاق متى أريد بذلك السعى إلى زواج آخر(٩) لكن هذه النصوص جميعاً ، لاتمنع الرجل بحال أن يجمع إلى زوجته زوجة أخرى وهو المقصود نصّاً بتعدد الزوجات .

وقد يقال: ولماذا يطلق الرجل زوجته الأولى إذا كان مسموحاً له أن يجمع معها زوجة أخرى؟ ونقول : إن الجواب على ذلك نراه بوضوح عندما نعرف أن القانون الرومانى — وهو صاحب السلطان السائد غداة ظهور السيد المسيح عليه السلام — كان يمنع تعدد الزوجات فى ذلك الطور من أطواره . وإذن فقد كان على الرجل الخاضع لسلطان هذا القانون أن يطلّق زوجته سعيا الى الزواج بأخرى ، هرباً من سطوة السلطان ، فضلا عن الفرار من تحمّل مسئولية الانفاق على زوجتين أو أكثر فى وقت واحد ، وهذا هو الذى هاجمه السيد المسيح عليه السلام ،فما ينبغى أن يكون الخوف من هيبة السلطان أو من تضخم المسئولية فى الإنفاق ، سبباً للتضحية بالزوجة الأولى سعيا وراء الزواج بأخرى .

---

(٨) راجع الفقرات بحروفها فى أنجيل متى . أصحاح ١٩ فقرة ٣ — ١٢ .

(٩) راجع عبارة الدكتور شفيق شحاتة نفسها فى الفقرة الثانية من فقرة ٣ من هذا المبحث وخصوصا فيما تحته خطوط . ونلاحظ فى وضوح أن هذه النصوص كلها تربط ربطا مباشرا وثيقا بين الطلاق من زواج « سابق وبين زواج لاحق » .

لكن السيد المسيح عليه السلام ؛ فى كل ذلك ومن بعد ذلك ومن قبله ، لم يتعرض لتعدد الزوجات نفسه بمنع أو تحريم . وإنما النهى كله منصبّ على الطلاق الظالم وعلى الزواج القائم على أساس هذا الطلاق . . وغنىّ عن البيان : أن هذا الوضع المنهىّ عنه إنما يدخل فى باب آخر غير تعدد الزوجات ، وذلك هو إغراء أحد الزوجين على تخريب بيت الزوجية سعياً وراء زواج آخر ، ولقد سبق أن رأينا فى باب الخطبة استقرار التشريع الإسلامى على تحريم الخطبة على خطبة الغير لمنع تأسيس الزواج على أنقاض خطبة لشخص آخر ، فضلا عن أنقاض زواج تام كامل مستقر .

وبعد : فإن تجديداً تشريعياً خطيراً كمنع تعدد الزوجات بعد أن كان مباحا لدى اليهود ، ليس من المستساغ فى المنطق التشريعى أن نكافح لتخمينه من تلك النصوص بمجرد استنتاجات (؟) خصوصاً وقد رأينا السيد المسيح عليه السلام، يهتم لمثل هذه التجديدات والتعديلات ، حين يرى القيام بها فى التشريع ، فيتناولها بالتفصيل والإيضاح ، وبالصراحة المطلقة المتكررة . كما رأيناه يفعل بصدد الطلاق مثلا .

فكيف يسوغ فى منطق هذا التشريع نفسه : القول بمنع تعدد الزوجات فى أقوال السيد المسيح ، مع الاعتراف بأن هذا المنع لم يرد صريحاً واضحاً فى هذه النصوص(١٠) .

وفيما عدا هذه النصوص، فلا نجد نصّاً واحداً آخر فى أقوال السيد المسيح عليه السلام وفى سائر الأناجيل المعترف بها عند المسيحيين: يشير من قريب أو بعيد إلى منع تعدد الزوجات .

المبحث الثانى : النصوص المنسوبة للتلاميذ والحواريين :

٧ — لا نجد فى أقوال سائر التلاميذ والحواريين ما يشير على الإطلاق إلى تعدد الزوجات . إلا ما جاء عن القديس بولس وحده ، من نصوص يقال أنها « صريحة فى النهى عن تعدد الزوجات » . وكدأبنا فى عرض كل نص ، محاطا بما يلاصقه من

(١٠) ا — حلمى بطرس « أحكام الأحوال الشخصية » ص ٩٩ وكذلك ب — ثروت الاسيوطى « نظام الأسرة » ص ١١٥ وكذلك جـ —

C) E, Westermarck. (Histoire...) v..5, p. 55.

D) W. H. quilliam : «The faith of Islam.» p. 14.

النصوص ، بعد الرجوع إلى هـذا النص فى مرجعه الأول ، نوالى عرض هذه النصوص تباعا .

٨ — النص الأول : يقول الأستاذ حلمى بطرس : « وقد وردت الإشارة الصريحة فى الإنجيل إلى مبدأ الوحدة ، فى رسالة بولس الرسول الاولى ، إلى أهل كورنثس حيث يقول فى الإصحاح السابع عدد ٦ : « فليكن لكل واحد امرأته ، وليكن لكل واحدة رجلها . . »(١١)

فإذا رجعنا إلى هذا الموضع المشار اليه من العهد الجديد ، لم نجد النص تحت العدد المذكور ، وانما هو رقم ٢ وهى غلطة مطبعية بغير شك ، أما بيئة النص وملابساته فكما يلى :

فقرة ١ — « وأما من جهة الأمور التى كتبتم لى عنها ، فحسن للرجل أن لا يمس امرأة . » فقرة ٢ — « ولكن لسبب الزنى ، ليكن لكل واحد امرأته وليكن لكل واحدة رجلها . » فقرة ٣ — « ليُوفِ الرجلُ المرأةَ حقها الواجب وكذلك المرأة أيضا الرجل . »(١٢) .

٩ — ونلاحظ : أن الفقرة الأخيرة بدأت بصيغة الأمر المستقل ، فهى ليست تفسيراً أو تبريراً للفقرة السابقة ؛ كما نلاحظ على هذا النص فى الفقرة الثانية التى استدل بها الأستاذ حلمى بطرس على منع تعددالزوجات : أن هذا النص بهذه الصياغة لا يمكن له أن يصلح دليلا على منع التعدد ، وإنما كان من الممكن أن يتطرق هذا المنع إلى الفهم لو كانت صياغة النص مثلا : « ليكن لكل واحد امرأة » رغم أنه حتى لو جاء كذلك لما استقام دليلا صريحاً(١٣) على منع التعدد .

١٠ — مجموعة من نصوص بولس تمنع تعدد الزوجات بالنسبة لرجال الدين : وأدرك الدكتور شفيق شحاته ، ضعف استدلال الأستاذ حلمى بطرس على منع تعدد

(١١) ا — حلمى بطرس المرجع السابق ص ٩٩ ، ١٠٠ وكذلك ب — ثروت الاسيوطى ٣ المرجع والموضع نفساهما .

(١٢) رسالة بولس الأولى الى أهل كورنثوس . اصحاح ٧ فقرة ١ — ٣

(١٣) ثروت الأسيوطى . المرجع والموضع السابقان .

الزوجات ، فاتجه إلى مجموعة أخرى من النصوص المنسوبة إلى التلميذ بولس أيضاً ؛ يقول الدكتور شفيق : « وفى رسائل بولس وردت النصوص التى تحرم على رجال الدين المسيحى من أساقفة وكهنة وشمامسة التزوج بأكثر من امرأة واحدة فهو يقول فى رسالته الأولى إلى (تيموطاوس) أنه ينبغى للأسقف «أن يكون بغير عيب، رجل امرأة واحدة .. » (٣ : ٢) كما يقول عن الشمامسة « وليكن كل من الشمامسة رجل امرأة واحدة » (٣ : ١٢) أما الكهنة فقد عرضت لهم رسالته إلى (تيطس) حيث قال إنهم يختارون « من كل من لا مُشتكى عليه وهو رجل امرأة واحدة » (١ : ٦)[١٤]

١١ — فإذا رجعنا إلى النصين الأولين لأنهما فى موضع واحد من رسالة بولس إلى (تيموثاوس) وجدناهما — مع اختلاف لفظى يسير — كما يلى :

فقرة ١ — «صادقةٌ هى الكلمة . إن ابتغى أحد الأساقفية فيشتهى عملا صالحاً» فقرة ٢ — « فيجب أن يكون الأسقف بلا لوم ، بعل امرأة واحدة ، صاحياً عاقلا محتشما مضيفا للغرباء صالحا للتعليم . » فقرة ٦ — « غير حديث الإيمان لئلا يتصلّف فيسقط فى دينونة إبليس . » فقرة ٧ — « ويجب أيضاً أن تكون له شهادة حسنة من الذين هم من خارج لئلا يسقط فى تعيير وفخّ إبليس . » فقرة ٨ — « كذلك يجب أن يكون الشمامسة ذوى وقار ، لا ذوى لسانين ، غير مولعين بالخمر الكثير ولا طامعين بالربح القبيح . » فقرة ١٢ — « ليكن الشمامسة كلٌّ بعلَ امرأة واحدة ، مدبّرين أولادهم وبيوتهم حسنا » فقرة ١٣ — « لأن الذين تشمسوا حسناً يقتنون لأنفسهم درجة حسنة وثقة كثيرة فى الإيمان الذى بالمسيح يسوع »[١٥] .

١٢ — أما النص الثالث والأخير ، فقد وجدناه فى مصدره كما يلى :

فقرة ٥ — « من أجل هذا تركتك فى كريت[١٦] لكى تكمل ترتيب الأمور

(١٤) شفيق شحاتة . (أحكام الاحوال الشخصية) جـ ٦ ص ١٠ ومعنى لا مشتكى عليه = لامطعن فيه .

(١٥) رسالة بولس الأولى الى تيموثاوس . أصحاح ٣ فقرة ١ — ١٣ .

(١٦) جزيرة (كريت) بالبحر الأبيض المتوسط .

الناقصة وتقيم فى كل مدينة شيوخاً كما أوصيتك .» فقرة ٦ — «إن كان أحد بلا لوم ، بعل امرأة واحدة ، له أولاد مؤمنون ، ليسوا فى شكاية الخلاعة ولا متمردين»(١٧)

١٣ — هذه النصوص كلها . قاصرة على رجال الدين وحدهم : يقول الدكتور شفيق شحاته : « والمفهوم الظاهر لهذه النصوص أن على رجال الدين أن يقتصروا على زوجة واحدة ، فإذا تعددت زوجاتهم امتنع عليهم الانخراط فى سلك الكهنوت وقد فهمها فعلا بعض الفقهاء المسيحيين على هذا النحو »(١٨) .

والواقع أن هذا (المفهوم الظاهر لهذه النصوص) — وهو اقتصار منع تعدد الزوجات على رجال الدين وحدهم — هو المفهوم الوحيد الذى لا تستطيع النصوص أن تنتج غيره إلا بتأويل متعسف ظاهر الإرهاق والتكلف ، بما يقهر هذه النصوص قهراً على أن تساير معنى لا يتصل إلى النصوص بسبب .

١٤ — هذه النصوص نفسها ، أدلة صارخة على إباحة تعدد الزوجات لغير رجال الدين : غير أن الواقع أيضاً : أن هذه النصوص نفسها أدلة صارخة على إباحة تعدد الزوجات لغير رجال الدين، وإلا : لكان تخصيص رجال الدين بالذكر؛ ثم تعميم الحكم عليهم وعلى سواهم من الناس ؛ عبثا لا معنى له . بل أن النصوص كلها لتشهد بوضوح على أن تخصيص رجال الدين بمنع تعدد الزوجات إنما هو الذى يتفق ويتطابق مع ما نصت عليه النصوص نفسها من صفات مثالية تليق بمن يتولى وضعا قياديا فى التنظيم الكنسى ، خصوصا وأن بعض هذه الصفات المثالية لا يمكن أن تكون أوامر عامة لجميع الناس . إذ كيف يصدر أمر عام لسائر الناس أن يكونوا (غير حديثى الايمان) مثلا كما رأينا ذلك فى شروط الأسقفية ؟

وأخيراً : أليس تخصيص النهى عن تعدد الزوجات برجال الدين وحدهم ، هو الامتداد المنطقى للمبدأ الاسرائيلى الذى نصت عليه التوراة ، تلك التى اختصت الملك

(١٧) رسالة بولس الرسول الى تيطس . اصحاح ١ فقرة ٥ — ٩

(١٨) ١ — شفيق شحاتة . (أحكام الأحوال الشخصية) ج ٦ ص ١٠

ب — ثروت الأسيوطى « نظام الأسرة » ص ١١٧ ، ١١٨

وحده بأن « لا يكثر له نساء لئلا يزيغ قلبه » بينما تركت تعدد الزوجات مباحا لسائر الناس(١٩) . . ؟

المبحث الثالث : التطور الكنسي بتعدد الزوجات :

تعدد الزوجات ، تعترف به الكنيسة المسيحية نفسها فى عصرها الأول :

١٥ — استقرّ على إباحة تعدد الزوجات لغير شيوخ الكنيسة ، سائرُ رجال الدين المسيحيين من رجال الكنيسة ورؤسائها فى عصور المسيحية الأولى ، وقد كان على رأس الذين نادوا بتوجيه النهى الوارد فى أقوال بولس إلى رجال الدين وحدهم : (تيودور الموبسويستى) و (تيودور الصورى) ، بل لقد ورد ذلك صريحا فى (الدسقولية) كما ورد صريحاً أيضاً فى أواخر القرن الرابع فى (قوانين الرسل)(٢٠)

وهكذا نرى الامبراطور (فالنتنيان) الثانى ، الذى حكم روما فى القرن الرابع الميلادى (٣٧٥ — ٣٩٢ ميلادية)(٢١) وبعد إعلان المسيحية على يد الامبراطور قسطنطين (٣١٣م) تقول : «إن فالنتنيان الثانى هذا قد أصدر قانونا يسمح لجميع رعايا الامبراطورية — إذا شاءوا — بزواج عدة زوجات ، ولم يبد مطلقا من تاريخ الكنيسة فى ذلك العصر ، أن رجالها أو رؤساءها قد اعترضوا أى اعتراض على هذا القانون» .. «وقد تتابع بعده الأباطرة إلى زمن بعيد ، وهم يمارسون تعددالزوجات . ولم يتوان المحكومون عن الاقتداء بهم فى ذلك . . ! »(٢٢) « والواقع : أن مجلسا كنسيا واحدا . . لم يحاول تحريم تعدد الزوجات . . »(٢٣) « بل إن رجال الكنيسة

---

(١٩) أنظر « التوراة » سفر الأمثال . اصحاح ١٧ فقرة ١٢ — ١٧ ثم راجع المبحث الثانى من الفصل الثانى الخاص بتعدد الزوجات فى الشريعة الاسرائيلية من هذا الباب .

(٢٠) ا — شفيق شحاته « أحكام الأحوال الشخصية » ج ٦ ص ١٠ وكذلك : ب — ثروت الاسيوطى « نظام الأسرة » ص ١١٨

21) Nouveau larousse : (Valentinien. II).

22) Syed Ameer Ali « The spirit of islam.» p 226.

(٢٣) محمد موسى (الأصول والاوضاع القانونية) ص ٢١١ ص ٢١١ نقلا عن الاستاذ(أوجست فورييل) « علم الاجتماع » جـ ١ ص ١٧٥ .

أنفسهم . . كانوا — رغم وعودهم للكنيسة بالرهبنة — يمارسون هم أنفسهم تعدد الزوجات . . »(٢٤)

١٦ — هكذا انقضت العصور الأولى غداة إشراق المسيحية ، وتعدد الزوجات مسموح به ولا حرج عليه . ويقول (وستر مارك) : « لم يحدث أن مجلسا كنسيا واحدا فى تلك العصور الأولى عارض تعدد الزوجات ، ولا وضعت هناك عقبة — أية عقبة — فى سبيل تطبيقه وممارسته بين ملوك البلاد التى كان يوجد فيها تعدد الزوجات منذ العصور الوثنية وحتى منتصف القرن السادس الميلادى ، فإن ملك إيرلندا (ديارميد) كانت له زوجتان ، كما أن الملوك (الميروفنجيين) قد تتابعوا فى ممارسة تعدد الزوجات دون عقبة أو قيد ، وكذلك (شرلمان) كانت له زوجتان وعدد كثير من الخليلات ، بل إن قانونا من القوانين التى أصدرها ، تُرينا أن تعدد الزوجات كان موجودا فى أوساط رجال الدين أنفسهم(٢٥) . ا»

١٧ — ابتداع الكنيسة لمنع تعدد الزوجات خضوعا لمؤثرات أجنبية عنها :

وهكذا : يؤكد الأستاذ (وسترمارك) ويؤيده (أوجست فوريل) وسيد أمير على : أن الكنيسة وحدها هى التى ابتدعت القول بمنع تعدد الزوجات خضوعا لمؤثرات أجنبية عن المسيحية ذاتها ، ويقول/وسترمارك : « وهكذا . . ليس لأحد الحق فى أن يدّعى أن المسيحية هى التى فرضت (وحدة الزوجة) على العالم الغربى المتحضر . . »(٢٦)

---

24) Syed Ameer Ali : Loc cit.
25) E. Westermarck : (Histoire du mariage) v. 5, pp. 55,56
26) A.—Ibid. p. 55.
B.—S. Ameer Ali : op cit p. 225.

جـ — وانظر محمد موسى « الأصول والأوضاع القانونية » ص ٢١١ نقلا عن (أوجست فوريل): « علم الاجتماع » جـ ١ ص ١٧٥ .

ثم يفنّد ادّعاء القائلين بأن المصادر المسيحية الأولى لم تقترح النهى عن تعدد الزوجات ، لالأنها تبيحه ، ولكن لأنه بالفعل كان ممنوعاً وقتئذ ، يفند (وسترمارك) هذا الادعاء قائلا : «وقد ادعى البعض : أنه لم يكن من الضرورى للمسيحيين الأولين أن يمنعوا تعدد الزوجات لأن وحدة الزوجة كانت هى القاعدة العامة عند الشعوب التى تطرقت إليها المسيحية لأول مرة ، ولكن هذا الادعاء باطل يقيناً وخاصة بالنسبة لليهود ، هؤلاء الذين كانوا يمارسون تعدد الزوجات بغير حدود ، فى عصر بداية المسيحية .. »(٢٧)

بداية التطور الكنسى نحو منع تعدد الزوجات :

١٨ — وفى خلال القرن الثالث الميلادى(٢٨) ، رددت (الدسقلية)(٢٩) تعاليم (بولس) التى رأيناها من قبل قائلة : « يليق بالأسقف أن يكون زوجا لامرأة واحدة »(٣٠) .

وواضح ما فى لفظ « يليق » من معنى التفضيل الذى لا نستطيع أن نفهم منه منع تعدد الزوجات ، وإنما نجد له مفهوما واحداً هو أن تعدد الزوجات حتى بالنسبة للأسقف مباح وإن كان لا يليق . هذا فضلا عما فى اقتصاره على الأسقف من منطق القول بإباحته لغير الأسقف دون حرج ولا جناح .

١٩ — « لكن وفى أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع ، أوردت مجموعة « القواعد الكنسية » الحكم الذى أتى به بولس ، ولكنها تضيف إليه قيوداً أخرى تفرضها على الزواج الذى يعقده رجال الدين ، فتقول الرواية القبطية لهذه المجموعة : « ومن تزوج ثانية من بعد المعمودية أو تسرّى بعد امرأته ظاهراً أو سراً ، أو تزوج

27) E, Westermarck : loc. cit

(٢٨) شفيق شحاته « أحكام الاحوال الشخصية » جـ ١ ص ١٩

(٢٩) والدسقلية هى كتاب « تعاليم الرسل » وقد رجع مؤلفه الى نصوص الانجيل والتوراة ومجموع هذه النصوص يستغرق نحوا من خمس الكتاب . انظر : شفيق شحاته . المرجع والموضع أنفسهما .

(٣٠) المرجع نفسه جـ ٦ ص ١١

بأرملة ، أو بواحدة قد اتُهمت وافتضحت، أو زانية ، أو جارية ، أو واحدة تمضى إلى الملاعب، أو مطلقة ، أو مرتهنة ، فلا يمكن أن يصير أسقفاً ولا قسيساً ولا شماساً ولا يعد من جملة الإكليروس » (القاعدتان ١٧ ، ٢٨ من المجموعة)(٣١) .

٢٠– ملاحظاتنا على هـذا النص ورأينا فى مفهومه :

ورغم ما استقر عليـــه الشراح المسيحيون من أن المقصود هنـا هو منع زواج رجال الدين بعد إنهـاء زواج سابق ؛ أى أن المنهى عنه هنا ليس هو تعدد الزوجات . وإنما هو تعاقب الزواجات(٣٢) ، فإن ألفاظ النص تستدعى الوقوف عند أكثر من موضع فيه ؛ إذ أن من حقنا أن نفهم من صراحة هذه الألفاظ أنها :

أولا : تنهى عن الزواج الثانى دون تقييد له بأن يكون بعد إنهاء زواج سابق أو فى أثناء قيامه . والحالة الثانية هى تعدد الزوجات . بما يقطع بأن تعدد الزوجات حتى ذلك الوقت كان لا يزال شائعاً موجوداً بين المسيحيين .

ثانياً : أن هذا النهى خاص بما (بعد المعمودية)(٣٣) فلو كان هذا الزواج الثانى (قبل المعموديه) لما وقع تحت طائلة النهى .

ثالثاً : أنه وفى حالة تعدد الزوجات (قبل المعمودية) فإن الأوامر العليا للشريعة المسيحية ،وهى النصوص الواردة على لسان السيد المسيح عليه السلام نفسه ،تمنع الطلاق إلا لعلـّة الزنى، وإذن فلايسع الرجل المعدد لزوجاته أن يطلقهن عند تعميده ويحتفظ بواحدة . أى أنه لا مفر من بقاء تعدد الزوجات حتى بعد التعميد . ودون مخالفة لهذا الأمر الأخير .

رابعاً : أن تعدد الزوجات يمنع الرجال من الانخراط فى سلك الإكليروس وهم رجال الدين ؛ أما غير رجال الدين فلم يُشِر إليهم النص إشارة ما .

(٣١) المرجع نفسه ص ١٢

وجدير بالذكر : أن لفظ (جارية) يراد به هنا (رقيقة) فى الاستعمال اللغوى العربى .

(٣٢) المرجع نفسه جـ ٥ ص ٦ ، ١٩ وما بعدها . ثم جـ ٦ ص ١٢ ، ١٣

(٣٣) والمعمودية طقس دينى بمقتضاه يغطس الشخص المراد تعميده فى الماء أو يرش به مع تلاوة صلوات معينة . أنظر فى ذلك : حلمى بطرس : « أحكام الأحوال الشخصية » ص ٢٣٦ .

٢١ — غموض الاتجاه الكنسى ضد تعدد الزوجات حتى القرن الخامس الميلادى:

ثم يستمر الحال هكذا إلى مطلع القرن الخامس الميلادى، إذ نجد «مجموعة المراسيم الرسولية» توجه الأمر إلى رجال الدين بالإقلاع عن الزواج الثانى ، أما غير رجال الدين فلا تشير أيضاً إليهم بإشارة ما(٣٤) .

بل إننا وبعد ذلك ، وفى خلال القرن الخامس أيضاً ، «نجد المجموعة الثانية لأقليمنطوس ، تقرر بالقاعدة ٨ أنه : إذا طرد الرجل زوجته واتخذ لنفسه زوجة أخرى فانه يُفرّق بينه وبين هذه الأخيرة» ورغم حماس الشرّاح المسيحيين أيضا لهذا النص على أنه ينهى عن تعدد الزوجات(٣٥) فإننا نكرر القول : إن ألفاظ هذا النص ليست إلا بخصوص زواج جديد ، ولا يستساغ بحال ، استعمال هذا النص — كسوابقه — دليلا على منع تعدد الزوجات : لو أنه تم بغير طلاق الأولى أو «طردها» كما جاء فى النص نفسه .

٢٢ — استمرار الغموض حول منع تعدد الزوجات فى المؤتمرات الكنسية ذاتها :

وفى سنة ٣١٤ م ، انعقد المجمع المحلى (٣٦) الأول بأنقرة ، وتضمنت القواعد التى أقرها قاعدة تفرض على من أقدم على الزواج ثانية أو ثالثة وهكذا عقوبة دينية (القاعدة ١٩) والنص يشير إلى أن العمل كان قد جرى على ذلك ، بيد أن فرض عقوبة دينية لا يعنى بطلان الزواج القائم أو اعتباره مانعاً مطلقا من الزواج الثانى .

ويلاحظ الأستاذان : جان دو فيلييه وكرلودى كلرك أن صياغة هذا النص تدل على ما استقر قبل ذلك فى الواقع والتطبيق . (٣٧) .

٢٣ — وفى مجمع القيصرية الجديدة أيضا سنة ٣١٥ — ٣٢٤ م

تكرر مثل ذلك : إذ أن القاعدة ٧ من القواعد التى أقرها هذا المجمع : تأمر الكاهن بالامتناع عن حضور وليمة الزواج التى يقيمها من يتزوج للمرة الثانية .

(٣٤) المرجع نفسه ج ٦ ص ١٢

(٣٥) المرجع نفسه ص ١٢ ، ١٣

(٣٦) وهو عكس المجمع العام العالمى الذى يسمى « المسكونى » .

37) Jean Dauvillier et carlo de clercq (Le mariage) p. 196

ونكرر القول بأن هذه العقوبة الدينية أو حرمان الزواج الثانى من مباركة العقد ، لا تعنيان صراحة منع تعدد الزوجات بصورة قاطعة . « ويلاحظ أن بعض الشراح قد ذهبوا إلى أن النص هنا يشير إلى التعدد بالمعنى المتعارف ؛ أى إلى الجمع بين امرأتين فى وقت واحد . على أن جمهور العلماء يذهب إلى أن النص هنا كالنص الصادر عن مجمع أنقرة ، يرمى كلاهما فقط إلى محاربة الزيجات المتعاقبة ولكن الرواية الملكية لقرارات مجمع القيصرية الجديدة ، قد وردت بها القاعدة السابقة مصوغة على صورة أخرى ، فالقاعدة تقول فى هذه الرواية العربية : « إنه لا يسمح للكاهن بأن يقيم الصلاة فى حفل من تزوج امرأتين وجمع بينهما فى مسكن واحد . . » وبذلك تكون الرواية العربية لقرارت مجمع القيصرية الجديدة قد أشارت على خلاف الأصل إلى صورة تعدد الزوجات(٣٨)» . وبعد : فلعل من حقنا أن نتساءل : أليس فى هذا المنع تخصيص بحالة الجمع بين الزوجتين فى مسكن واحد ودون حالة أخرى سواها ؟ ؟

٢٤ — وأخيراً ، انعقد مجمع نيقية الأول وهو المجمع العام (المسكونى) الأول الذى انعقد فى سنة ٣٣٥م ، فتضمنت قراراته قاعدة تشير إلى التعدد بمناسبة عودة بعض الهراطقة إلى الكنيسة ، ولذلك فهى تطلب إليهم التوبة والتفكير فيما لو كانوا قد تزوجوا مرتين . (القاعدة ٨ من قواعد مجمع نيقية الأول) .

بيد أن هذا القرار بهذه الرواية ، لا يطلب تطليق الزوجة الثانية ، بل يكتفى بالتوبة والتكفير الدينى فحسب(٣٩) . أما الرواية الملكية لقرارات مجمع نيقية فقد أوردت فى النسخة العربية شرحا جاء فيه أن من تزوج امرأتين هو من تزوج امرأتين وجمع بينهما ، وهو لا يصلح حاله إلا إذا ماتت إحداهما أو طُلِّقت(٤٠) .

---

(٣٨) شفيق شحاته . المرجع السابق ص ١٣ ، ١٤

(٣٩) المرجع السابق ص ١٤ ، ١٥ والهراطقة هم الخارجون على معتقدات القيادة الكنسية أنظر فى أسباب عقد مجمع نيقية هذا : حبيب سعيد (عشرون قرنا) ص ٤٤ وما بعدها .

(٤٠) شفيق شحاته : المرجع نفسه وكذلك الموضع .

٢٥ – ملاحظات سريعة على قرارات هذا المجمع : ونلاحظ – باختصار – على قرارات هذا المجمع ضد تعدد الزوجات :

أولا : أن الذين خرجوا على القيادة الكنسية يومذاك ، كان من نواحى اختلافهم مع هذه القيادة : إصرارهم على ممارسة تعدد الزوجات ، مما يشهد بأن تعدد الزوجات كان قائما بين المسيحيين فى تلك العصور الأولى .

ثانياً : أن هؤلاء (الهراطقة) الذين انعقد بسببهم مجمع نيقية الأول هم أتباع (آريوس) وكانوا يناقشون القيادة الكنسية ويجادلونها حول النصوص العليا المسيحية ومناقشتها وتفسيرها . مما يشهد بأن تعدد الزوجات لم يرد بشأنه نص صريح قاطع فى تلك النصوص .

ثالثاً : أنه وبرغم كل ذلك ؛ فإن تعدد الزوجات – وحتى بعد صدور هذا القرار . بروايتيه معا – لم يصبح ممنوعا منعاً مطلقا ، بمعنى إبطال الزواج الثانى مادام الزواج الأول قائماً . بدليل بسيط ظاهر هو : فرض الطلاق لإنهاء الزواج الثانى ، ولا يخفى أن الزواج الباطل لا يحتاج إنهاؤه إلى طلاق ؛ وكل ماوصل إليه هذا القرار هو اعتبار وحدة الزوجة شرطا لإصلاح الحال .

رابعاً : أن هذا القرار إنما صدر من مجمع كنسى فقهى بحت ، وليس من نص صريح بين سائر النصوص الواردة عن السيد المسيح عليه السلام ، أو عن تلاميذه الحواريين .

٢٦ – رواية أخرى للقرار نفسه لكنها تبيح تعدد الزوجات !

بيد أن الفقيه القبطى ابن العسال ينقل قرارات هذا المجمع نفسه ؛ فيورد القاعدة ٢٦ من قواعد هذا المجمع على أنها تقرر ما يلى : « لا يجمع الرجل عنده زوجتين بعلة اللذات والدخول فى تكاثر التزويج للشهوة لا للزرع الذى أمر الله به »(٤١)

وواضح من هذه الرواية : أن تعدد الزوجات المنهى عنه إنما هو التعدد (بعلة

(٤١) شفيق شحاته . المرجع نفسه ص ١٥

اللذات) وليس تعدد الزوجات (للزرع الذى أمر الله به) وإذن ؛ فإن من العسير القول بأن مثل هذا القرار قد منع تعدد الزوجات متى كان لسبب (الزرع الذى أمر الله به) وإنما بقى التعدد — فى هذا النطاق — مسموحا به حتى بعد هذا القرار . ولعل هذا هو ما دعا الأستاذ/وسترمارك إلى القول الذى أسلفنا نقله « بأنه فى العصور المسيحية الأولى لم يحدث أن مجمعا كنسيا واحداً قد تصدى حقيقة لمنع تعدد الزوجات(٤٢) ».

٢٧ — بداية التصريح بالاتجاه الفقهى (البحت) لمنع تعدد الزوجات : وأخيرا . وفى القرن الخامس الميلادى : نرى فقيه المسيحية وخطيبها المفوّه : يوحنّا فم الذهب(٤٣) يتزعم الاتجاه الكنسى ضد تعدد الزوجات(٤٤) ثم تتابع من بعده التابعون من رجال الكنيسة فى عهدها التقليدى الفقهى فى العصور التالية ، وخاصة فى ظل المذهبين : الكاثوليكى والأرثوذكسى . حتى كان القرن الثالث عشر ، حينما وقف (توماس الأكوينى) يقرر أن تعدد الزوجات لا يحول دون إيلاد النسل الذى هو الهدف الأول للزواج (؟) ولكنه يجافى قول المسيح إن الرجل يلتصق بامرأته ويكونان جسداً واحداً (؟) وكما أنه يوجد مسيح واحد وكنيسة واحدة فيجب أن يقتصر الرجل على امرأة واحدة . . (!)(٤٥)

٢٨ — إباحة الخليلات بدلا من تعدد الزوجات ؟

وهنا ؛ وفى القرن الخامس الميلادى أيضاً . نقف أمام مفارقة مذهلة حقاً ! وهى أن الفقيه الكنسى (القديس أوغسطين) يعالج مشكلة الرجل الذى تصاب

---

(٤٢) راجع ماسبق . فقرة ١٧ من هذا المبحث .

(٤٣) « وهو يوحنا اللاهوتى المشهور الذى يلقب بذهبى المقام لفصاحته وعاش فى أواخر القرن الرابع للميلاد وتوفى سنة ٤٠٧ وكان أسقفا للقسطنطينية » .

حلمى بطرس : « أحكام الاحوال الشخصية » هامش ص ١٢١

(٤٤) شفيق شحاته . « أحكام الاحوال الشخصية » ج ٦ ص ١٧ .

(٤٥) ا — حلمى بطرس . المرجع السابق . ص ١٠٠ ، ١٠١ وأنظر كذلك : ب — التنيح الايغومانوس فيلوثاؤس (الخلاصة القانونية) ج — ثم شرح جرجس فيلوثاؤس . ص ١٨ من الكتاب نفسه . د — ثروت الاسيوطى « نظام الأسرة » ص ١١٤ ، ١١٥ .

زوجته بالعقم بعلاج غريب : إذ يستحسن له أن يتخذ لنفسه (سرية) مع زوجته بدلا من اتخاذ (زوجة) أخرى(٤٦)

ولعل هذا التصريح من (القديس أوغسطين) هو أول اعتراف صارخ بأن تعدد الزوجات ليس إلا البديل الوحيد لتعدد الخليلات .

الثورة الفقهية — فى عصر النهضة — ضد هذا الاتجاه التقليدى :

٢٨ — مرتن لوثر: Marten Luther

لكن هذا الاتجاه الفقهى البحت لمنع تعدد الزوجات ، لم يعدم — حين أقبل عصر النهضة الأوربية — خصوما أقوياء يعارضونه فى غضون حملتهم الثائرة للعودة بالمسيحية إلى مصادرها الأولى، تلك المصادر التى رأيناها فى نصوصها لا تحمل تصريحاً واحداً ضد تعدد الزوجات . ويقول الأستاذ/ وستر مارك : لقد كان (مرتن لوثر) نفسُه أولَ من أيد تعدد الزوجات . وفى كثير المرّات ، كان (مرتن لوثر) يتكلم عن تعدد الزوجات بتسامح عظيم : « فتعدد الزوجات لم يمنعه الله . وحتى إبراهيم نفسه الذى كان مسيحياً نموذجياً كانت له زوجتان . إنّ تعدد الزوجات بالتأكيد أفضل من الطلاق . »

ومن بعد ذلك : فإن (فيليب دى هس) و (فريدريك جيوم دى بروس) قد عقدا زواجاً متعدداً بمباركة قسّ لوثرى(٤٧) .

٢٩ — معارضة (ميلانكتون — Melanchton) لتحريم تعدد الزوجات أيضاً :

ومن بعد (مرتن لوثر) وقف (ميلانكتون) يواصل الحملة ضد منع تعدد الزوجات أيضاً(٤٨) .

وكان يقول كلمته المشهورة : « إنه لا يجوز أن نفسّر الكتب المقدسة بأقوال الآباء ، بل يجب أن نفسر أقوال الآباء بالكتب المقدسة »(٤٩) .

(٤٦) عباس العقاد . حقائق الاسلام وأباطيل خصومه . ص ١٦٧

47) E, Westermarck. «Histoire du mariage.» v. 5, p. 55.
48) loc. cit.

(٤٩) ميرل رودبينياه . « تاريخ الاصلاح » ص ١٩٧

٣٠ — الفقيه القانونى (جروتيوس) — Grotius : وقد أعلن هـذا الفقيه فى بحث من بحوثه الفقهية ، تأييده لتعدد الزوجات، واستصوب الأخذ به نقلا عن العهد القديم(٥٠) .

٣١— الحماس الجماعى لتعدد الزوجات يصل إلى قمته عند (أعداء المعمودية Anabaptistes) و (المورمون Mormons) .

يقول (وسترمارك) : « وهناك بعض الطوائف المسيحية التى وصلت إلى حد الصراع فى حماس حار، دفاعا عن تعدد الزوجات . فى سنة ١٥٣١م جاهر أعداء المعمودية بالتبشير بتعدد الزوجات فى (مونستر) وأضافوا قائلين : إن كل مسيحى حقيق (يجب) أن تكون له عدة زوجات . »(٥١)

أما طائفة (المورمون) التى أنشأها (جوزيف ست) سنة ١٨٣٠م فى الولايات المتحدة الأمريكية ؛ فهم ينظرون إلى تعدد الزوجات كتنظيم إلهى : (٥٢) حتى صدر قرار من الحكومة الأمريكية سنة ١٨٨٧م بمنع تعدد الزوجات بينهم(٥٣) .

٣٢ — إصرار بعض الكنائس على إباحة تعدد الزوجات حتى الآن !

وأخيراً : فإن بعض الكنائس الإفريقية قد ذهبت فى ثورتها ضد تحريم تعدد الزوجات إلى حدّ الانفصال عن الكنائس الأمّهات مع إصرارها على إباحة تعدد الزوجات . . ومن هؤلاء : الكنيسة الحبشية مثلا . .(٥٤)

---

(٥٠) عباس العقاد (حقائق الاسلام وأباطيل خصومه) ص ١٦٧ .

51) op. , citp.p 56.

أما طائفة (أعـداء المعمودية) فهم طائفة دينية انشقت عن المذهب البروتستانتى فى القرن السادس عشر ويتزعمها (توماس منزر) و (جان ليد) واختاروا مدينة (مونستر) مركزا لنشاطهم ودعوتهم . أنظر :

Nouveau larousse : « Grande Encyclopedie-» Anabaptistes.

52) E, Westermarck. loc cit.

53) Nouveau larousse. (mormons).

54) A- Jean Dauvillier et Carlo de clercq : «le mariage» p. 136.

ب — محمود زناتى « تعدد الزوجات » ص ٨٢ ، ٨٣ ، ٩٦ .

٣٣ – نهاية المطاف مع الفقه الكنسي وتعدد الزوجات : وهكذا نرى بجلاء : أن تعدد الزوجات لم يصدر ضده نهى صريح فى النصوص العليا للشريعة المسيحية فى مصادرها الأولى، وهى النصوص الواردة عن السيد المسيح عليه السلام وتلاميذه الحواريين . وأن القول بمنع تعدد الزوجات لم يظهر فى العصور الأولى حتى فى عصر التدوين الأول لتلك النصوص العليا . وإنما بدأ هذا الاتجاه ضد تعدد الزوجات يظهر مستخفياً أول الأمر ؛ ثم صريحاً ظاهراً بعد ذلك ، فى الآراء الفقهية الكنسية وحدها . حتى أتيح لها السيطرة والنفوذ بعد ذلك ، رغم ظهور معارضات قوية ضد هذا الاتجاه بين آن وآن .

ومهما يكن من أمر ؛ فقد انعقدت الغلبة وتم الانتصار لهذا الاتجاه الكنسى ضد تعدد الزوجات ، حتى على أتباع المذهب البروتستنتى اللوثرى . هذا الذى انطلقت منه أقوى الصرخات بزعامة (مرتن لوثر) و (ميلانكتون) ضد هذا الاتجاه الكنسى ، فجاءت التقنينات المسيحية المعاصرة — ومن بينها التقنين البروتستنتى — مستقرة كلها - فيما عدا الكنائس التى أشرنا إلى بعضها فى الفقرة السابقة - على منع تعدد الزوجات(٥٥) .

---

(٥٥) نصت على ذلك صراحة :

ا — المادة ٢٤ من تقنين الأقباط الأرثوذكس .

ب — والمادة ٣ — ١ ، من تقنين الروم الارثوكس فى مصر .

جـ — والمادة ٢٣ من تقنينهم فى لبنان .

د — والمادة ٤١ من « الحق العائلى » لهم فى سوريا .

هـ — والمادتان ١٢ ، ٢٨ — ا — من تقنين السريان الارثوذكس فى مصر .

و — والمادة ١١ — ٢ من تقنينهم فى لبنان .

ز — والمادة ٥ من تقنين الأرمن الأرثوذكس فى مصر .

ح — والمادة ١٨ ، ٥٣ من تقنينهم فى لبنان .

ط — والقانون (المادة) ٥٩ من الارادة الرسولية لطوائف الكاثوليك عموما .

ى — أما عند الانجيليين (البروتستانت) فى مصر :

فانا لانجد فى تقنينهم نصا صريحا يمنع تعدد الزوجات ، اللهم الا هذه المادة السادسة القائلة « الزواج هو اقتران رجل واحد بامرأة واحدة اقترانا شرعيا مدة حياة الزوجين » .

ن — لكن عند الانجيليين فى لبنان : فاننا نجد فى تقنينهم نص المادة ٢٣ ف ٥ وهى تشترط لصحة الزواج « أن لا يكون أحد المتعاقدين مرتبطا بزواج سابق » .

أنظر فى كل ذلك :

=

المبحث الرابع : اتجاه التفكير المسيحى المعاصر لتأييد تعدد الزوجات :

برغم انتصار الاتجاه الفقهى الكنسى ضــد تعدد الزوجات على الآراء المعارضة له داخل النطاق الكنسى ، فإن الفكر العلمى" المسيحى لا يزال يواصل تأييده لتعدد الزوجات بأسلوب علمى ، وبمنطق اجتماعى عام . ونجتزىء من هذه الآراء بطائفة يسيرة نعرضها فيما يلى :

٣٤ — تعدد الزوجات علاج للدنس ! Polygamy is a remedy for uncleaness

ظهرت رسالة باللغة الانجليزية ، بهذا العنوان ، وفى لندن سنة ١٦٥٨ م ، وهى عبارة عن أسئلة عديدة يتساءل فيها الكاتب عن الأسباب المنطقية لمنع تعدد الزوجات؟ ويقول مثلا : « لماذا لا نجيز تعدد الزوجات ، تفادياً للزنى وقتل الأولاد ؟ ؟ »(٥٦)

٣٥ - القس المحامى مرتن مادن : وفى انجلترا أيضاً . وفى سنة ١٨٧٠م . ظهر فى لندن كتاب بعنوان : رسالة حول الانهيار النسوى Treatise on Femal Ruin. ومؤلف هذا الكتاب : القس الإنجليزى : مرتن مادن . الذى كان محامياً قبل أن ينخرط فى(٥٧) السلك الكنسى . وقد فاض كتابه هـذا بالدعوة الحماسية إلى تعدد الزوجات .

٣٦ — الأستاذ / فون . إهرنفلس (Profesror : Von Ehrenfels

وهو يدعو بحماس لتعـدد الزوجات ، ويرى أنه ضرورة لابد منها حتى لا ينقرض الجنس الآرى(٥٨) .

---

* ا — أحمد ابراهيم « مجموعة قوانين » ص ١٣٣
ب — شفيق شحاتة . أحكام الأحوال الشخصية ج ٦ ص ٢٢ — ٤٧ .
جـ — أنور الخطيب « الزواج » ص ٧٨ — ٢٢٠
د — قانون المجلس الانجيلى المصرى . ص ٢٤
هـ — ارادة رسولية ص ١١

(٥٦) و (٥٧) محمد موسى « الأصول والاوضاع القانونية » ص ١٩٨ ، ١٩٩ .

58) E, Westermarck : op. cit. v. 5, p. 113.

٣٧ — جوستاف لوبون Gustave Le Bon وهو يتنبأ فى كتابه (حضارة العرب) بأن القوانين الأوربية ستنتهى إلى الاعتراف بتعدد الزوجات وإقراره(٥٩). كما يقول فى كتابه (روح السياسة) : « إن تعدد الزوجات الشرعى عند الشرقيين ، خير من تعدد الزوجات المستتر الخبيث عند الأوربيين . . الذى أنتج زيادة اللقطاء من أولاد الزنا فى أوربا(٦٠) كما يقول أيضا : « لست أدرى على أى أساس يبنى الأوربيون حكمهم بانحطاط ذلك النظام — نظام تعدد الزوجات — عن نظام وحدانية الزوجة المشوب بالكذب والنفاق بين الأوربيين؟! على حين أرى هناك أسبابا تحملنى على تفضيل نظام تعدد الزوجات(٦١) .

٣٨ — أوجست فوريل (Augest Forrel) وهو يلاحظ أن هناك تطورا فى الميل العام نحو تعدد الزوجات . . ويقول : « إن نظام الوحدانية (فى الزواج) الذى يسود بيئتنا الحاضرة ، يقوم بجانبه البغاء والاتجار بالأعراض ، وهو نظام كله شر ونفاق . . وإلى أن يثبت عكس ذلك ؛ فإن خير أنظمة الزواج للمستقبل هو فى النهاية : نظام تعدد الزوجات . على شرط أن نحتفظ بالضمانات الكافية لإنجاب النسل وحفظ حقوق الأولاد(٦٢)

٣٩ — الأستاذ / أرنست برجمان : وهو يرى أن نظام وحدة الزوجة ليس إلا تظاهراً سخيفا . . ! ويعلن أن تعدد الزوجات هو النظام الذى ترتضيه الطبيعة(٦٣).

٤٠ — الدكتور روز نبرج : وهو يقول : إنه لولا تعدد الزوجات . . لما نمت الشعوب الجرمانية فى القرون الماضية . . وينادى بالرجوع الى هذا النظام(٦٤).

59) Loc. cit.

(٦٠) نقلا عن : السيد محمد رشيد رضا (نداء للجنس اللطيف) ص ٤٨

(٦١) نقلا عن : أبو الوفا المراغى (مبادىء الاسلام فى تنظيم الأسرة) ص ٣٦

(٦٢) نقلا عن : محمد موسى (الاصول والاوضاع القانونية) ص ١٩٨ ، ١٩٩

(٦٣) المرجع نفسه ص ٢٠٠

(٦٤) المرجع نفسه ص ٢٠٣

٤١ – الفيلسوف : شوبنهور : Schopenhauer : وقد نشر مقالا خطيراً يقول فيه : « إن قوانين الزواج فى أوربا فاسدة إذ قيدتنا بزوجة واحدة » .

ثم يقول : « لن تعدم امرأة من الأمم التى تجيز تعدد الزوجات — مهما كان شأنها — زوجاً يعولها ويتكفل بشئونها . . أما بيننا ؛ فالمتزوجات معدودات . وأما غير المتزوجات . . فلا يحصين تعداد ! وهن لا سند لهن ولا عائل ، وهؤلاء فى الطبقات الراقية ، ينشأن هائمات متحسرات لا خير فيهن ، أما فى الطبقات الدنيا ، فهن مقهورات على تحصيل أرزاقهن بأشق الأعمال، أو يصبحن عاهرات . وهن لهذا ، يسلكن فى الحياة سلوكا خارجاً عن الشرف ، ولكنهن يخضعن للضرورات ، بإشباع شهوات الرجال ، وبهذا يؤسسن مهنة عامة مشروعة يباح احترافها !

فى لندن وحدها : ثمانون ألف امرأة من هؤلاء التعسات(٦٥) ، أُهدر عفافهن ضحية لنظام وحدة الزوجة . أليس هؤلاء الضحايا ، إلا نتيجة لازمة لطبيعة الزواج الفردى ؟ ؟ إن هؤلاء النسوة جميعاً ، لا يمثلن إلا المصير الذى لا مفر منه لسيدات أوربا عامة ، مع ماهن عليه من كبرياء وعجرفة وخيلاء . (؟) .

« إن من رأينا أن تعدد الزوجات فى مصلحة الجنس اللطيف .

وأما من الوجهة النظرية المعقولة : فيستحيل علينا أن نبخل على الرجل الذى تعانى زوجه مرضا مزمنا ، أو أصبحت عقيما لا أمل فى إنجابها ولا رجاء ، من المستحيل علينا أن نبخل عليه بأن يتخذ له زوجة ثانية . وهذا فى الواقع ، ما دعا المذهب (المورمونى) إلى التحول من مبدأ فردية الزوجة ، إلى مبدأ تعدد الزوجات » .

ويختم (شوبنهور) مقاله قائلا : إن تعدد الزوجات لا خلاف فيه ولا جدال ، فهو حقيقة عالمية موجودة ومشروعة ولا ينقصها بيننا غير قانون ونظام » .

إن الأكثرية فينا ، تنعم باستمرار بتعدد زوجات(٦٦) . . وهذا هو الأمر الواقع ! . »(٦٧)

(٦٥) ثمانون ألفا فى أيام شوبنهاور . . ! أما الآن ؟؟
أنظر مثلا حسين القبانى : « ٥٠ يوما فى لندن » ص ٢٣٦ — ٢٣٩ ، ٢٦٠ — ٢٦٢

(٦٦) أى : تعدد خليلات أو تعدد زوجات غير مشروع .

(٦٧) نقلا عن : محمد موسى (الاصول . .) ص ٢٠٤ — ٢٠٦

ويقرر الأستاذ / روبرت روبرتس . Robert Roberts أن (شوبنهور) يؤيد في صراحة : دعوة (المورمون) إلى العودة لإباحة تعدد الزوجات . ويعلن أن نظام وحدة الزوجة إنما هو « قيد غير طبيعي »(٦٨)

٤٢ — الدكتور س . جود : (S. Good) : وهو يقول : « هل ثمة سبيل أسعد وأهنأ من العنس والانقطاع عن النسل قسراً ؟ ؟ أجل ! هناك مبدأ تعدد الزوجات . وهو مبدأ له أنصاره في انجلترا . كما له أشياع في أمريكا . إن زواج الرجل الواحد من عدة نساء ، هو حل أفضل وأوفق في التحقيق . من تقييده بزوجة واحدة وترك ملايين النساء « الفائضات » عن الحاجة ، مقبورات في ظلام العزوبة(٦٩) .

٤٢ — هربرت سبنسر Herbert Spencer رائد فلسفة التطور : وهو يقول في كتابه (أصول علم الاجتماع) بصدد تعدد الزوجات ما يلي : — « إذا طرأ على الأمة حال اجتاحت رجالها بالحروب ، ولم يكن لكل رجل من الباقين إلا زوجة واحدة ، وبقيت نساء عديدات بلا زواج ، لنتج عن ذلك نقص في عدد المواليد لا محالة ،ولا يكون عددهم مساوياً لعدد الوفيات ، فإذا تقاتلت أمتان مع فرض أنهما متساويتان في جميع الظروف المعيشية ، وكانت إحداهما لا تستفيد من جميع نسائها بالاستيلاد ، فلا تستطيع أن تقاوم الأخرى التي يستولد رجالها جميع نسائها، فتكون النتيجة : أن الأمة التي تأخذ بنظام وحدة الزواج ستفنى أمام الأمة الأخرى التي تأخذ بنظام تعدد الزوجات(٧٠) .

٤٤ — ادوارد فون هرتمن (Edward Von Hartman) وهو يقرر أن الطبيعة الفطرية للرجل تؤيد تعدد الزوجات(٧١) » .

٤٥ — حتى النساء الأوربيات يطالبن بتعدد الزوجات ! جاء في مقال لسيدة انجليزية بالعدد الصادر في ٢٠ أبريل سنة ١٩٠١ من جريدة (ايجوس ويكلي ركورد)

68) Robert Roberts ; «The Social laws of the Quran» p, 9.

(٦٩) مجلة الفصول سنة ١٩٤٤

(٧٠) محمد فريد وجدي دائرة معارف القرن العشرين المجلد الرابع (زواج)

71) Robert Roberts. Loc. cit.

نقلا عن جريدة (لندن ثروت) ما نصه : « لقد كثرت الشاردات من بناتنا ، وعمّ البلاء ، وبطبيعتي كامرأة ، أراني أنظر إلى أولئك البنات وقلبي يتقطّع شفقة عليهن وحزناً لهن . غير أنه لا جدوى من الألم والحزن ، بل لا فائدة إلا في العمل على منع هذه الحال الداعرة . وكم أصاب العالم الفاضل (توماس)(٧٢) إذ رأى الداء ووصف له الدواء فنادى بأن : (يباح للرجل التزوج بأكثر من واحدة) وبهذه الوسيلة وحدها ، يزول البلاء محالة ، وتصبح بناتنا ربات بيوت ، فإنما البلاء كل البلاء في إجبار الرجل الأوربي على الاكتفاء بامرأة واحدة .

إننا لا نستطيع أن نحصر عدد الرجال المتزوجين الذين لهم أولاد غير شرعيين أصبحوا عالة على المجتمع الإنساني وعاراً في جبينه ! ! فلو كان تعدد الزوجات مباحاً ، لما حاق بأولئك الأولاد ، وبأمهاتهم ، ما هم فيه من ضنك وهوان . إن إباحة تعدد الزوجات ، تتيح لكل امرأة أن تصبح ربة بيت ، وأمّا لأولاد شرعيين(٧٣) .

٤٦ — الأستاذ وسترمارك Edward Westermarck : وهو يقرر صراحة: « أن قوانين الزواج في البلاد المسيحية . هي المسئولة عن وجود هذا العدد الضخم من العزّاب » وهو بهذه العبارة القوية ، يختم حديثه المسهب عن تعدد الزوجات .

ثم يقول : « إن قانون الزواج الموحّد . نتيجته اللازمة بالضرورة هي العزوبة ، في كل مكان يزيد فيه عدد النساء البالغات على عدد الرجال البالغين ، فلو اعتبرنا سن الزواج مثلا : بين ٣٠ إلى ٥٠ سنة ؛ لوجدنا في أوربا مائة رجل تقابلهم ١٠٣ أو ١٠٤ امرأة . أي أن ٣٪ إلى ٤٪ من النساء في ظروف عادية تماما ، مضطرات للحياة بغير أزواج . طبقاً لقانوننا في الزواج الموحّد(٧٤) » . ثم يذهب الأستاذ وستر مارك — كعادته —

(٧٢) تقصد (توماس منزر) زعيم جماعة (أعداء المعمودية) انظر هامش ٥١ من هذا الفصل .
(٧٣) السيد محمد رشيد رضا . (نداء للجنس اللطيف) ص ٤٣ ، ٤٤
وانظر كذلك : حسين القباني « ٥٠ يوماً في لندن » ص ٢٣٦ — ٢٣٩
74) E, Westermarck. (Histoire du mariage) v. 2, p 153..

يحشد الإحصاءات من كل بلاد العالم، والتى تصل إلى هذه النتيجة التى يسوقها فى تأكيد : «لقد أثر تعدد الزوجات على حال المرأة . فندر أن تجد فتاة عانساً بدون زواج فى تلك البلاد التى تأخذ بتعدد الزوجات مما دعا (زاش)(٧٥) إلى أن يقول : «إن كل امرأة لابد أن تجد لها زوجاً فى بلد يأخذ بنظام تعدد الزوجات»(٧٦) .

٤٧ — الأستاذ / و . ه . قليام : W. H. Quilliam.

«إن موسى لم يمنع تعدد الزوجات ، وقد مارسه داود ، أما العهد الجديد (إنجيل المسيحية) فهو لم يمنعه مباشرة ! لقد أعطى تعدد الزوجات لكل امرأة حامياً شرعياً ، وبفضله تحررت البلاد الإسلامية من احتراف التشرد المنبوذ الذى يصم البلاد المسيحية بالعار . . ! إن تعدد الزوجات الإسلامى أكرم للنساء وأقل إيذاء للرجال — بفارق غير محدود — من تعدد الأزواج ؛ تلك اللعنة التى تحيق بالمدائن المسيحية والتى لا يعرفها الإسلام إطلاقا . . ! إن الإنجليز (وهو إنجليزى !) الذين يمارسون تعدد الأزواج ، ليس لهم أن يرجموا بالأحجار تعدد الزوجات عند المسلمين ! فلننتزع بشجاعة ، الخشبة من عيننا ، قبل أن نتطفل على ذرة من القذى فى عين إخواننا!(٧٧)»

٤٨ — وأخيراً ؛ وحتى الآن : فإن الدعوة إلى إباحة تعدد الزوجات للشعوب الأوربية لا تنقطع إلا لتبدأ ، ولا تهدأ إلا لتثور من جديد . .

ففى فرنسا ، وفى أعقاب الحرب العالمية الأولى ، هبت حملة جريئة للتبشير بتعدد الزوجات، قادها وحمل لواءها المفكر الفرنسى جورج أنكتى George Anquetit ووضع كتابا بعنوان : السيدة الشرعية : مقال حول تعدد الزوجات مستقبلا :

La maitresse légitime : Essai sur le mariage Polygamique de demain.

وقد نادى هذا المفكر الفرنسى بضرورة إباحة التعدد لإنقاذ المجتمع الفرنسى ، ولتمكين كل امرأة من حقها المشروع فى الأمومة . . كما توالت صيحات مماثلة فى أرجاء أوربا ، وفى ألمانيا بالذات . . ولا تزال . .(٧٨)

75) Zache.
76) Ibid. p. 104.
77) W. H. Quilliam: «The faith of Islam.» pp. 14,15.
(٧٨) محمود سلام زناتى « تعدد الزوجات » ص ١٠١ ، ١٠٢ .

الفصل الثالث

تعدد الزوجات فى الشريعة الإسلامية

١ — تقديم : فى مستهل حديثه عن الزواج فى الإسلام ؛ يقول الأستاذ روبر روبرتس : — « كثير من الأمم الشرقية ، تعترف بممارسة تعدد الزوجات ، ويبدو أن محمداً لم يجد سبباً لتبرير منعه لهذا العرف القائم بين العرب ؛ ففى (درّة الغواص) للحريرى (١٠٥٤ — ١١٢٢ م) نجد ان النبي قال لغيلان عندما أسلم وكانت له عشر زوجات : — « اختر منهن أربعا وفارق من عداهن » .

٢ — « ومهما يكن من أمر ؛ فإننا عندما نعالج موضوع تعدد الزوجات عند المسلمين ، يلزمنا دائماً أن نضع فى أذهاننا هذه الحقيقة وهى : أن هناك فارقاً كبيراً بين الاعتراف بنظام ما ، وبين ابتداعه أو إنشائه ؛ والثابت أن تعدد الزوجات كان هو القاعدة بين الشعوب الشرقية قبل عصر محمد ، كما كان كذلك بين العرب ، ولقد وجده محمد مطبّقاً ومسموحاً به بغير حدود ، منذ العصور الخالية » .

وبمثل هذه العبارات ، يؤكد كثير من الباحثين هذا المعنى(١) .

ونشرع الآن ، فى عرض هذا الفصل على النحو التالى : —

المبحث الأول : تعدد الزوجات فى القرآن الكريم .

المبحث الثانى : تعدد الزوجات فى السنة النبوية .

المبحث الثالث : تعدد الزوجات فى الفقه الإسلامى .

---

1) -A) Robert Roberts : «The social laws of the quran» pp. 7-9
B) Ameer Ali, Syed : «The spirit of Islam» pp. 227,228.
C) W. H. Quilliam : «The faith of Islam» p. 14.
D) E. Westermarck : «Histoire du mariage» V. 5, pp. 5 et suiv.

المبحث الأول : تعدد الزوجات فى نصوص القرآن الكريم :

٣ — لعل من أمانة البحث ، ومن حق هذه الأمانة على كل باحث ، أن نعرض النصوص فى بيئتها وسياقها : بين ما سبقها وما لحقها من النصوص ، مضافا إليها تحديد الظروف التى وردت فيها — أو بسببها — هذه النصوص ، حتى تتجلى — فى ضوء هذه الملابسات مجتمعة — حقيقة المفهوم المحدد لهذه النصوص . وسنفرد لكل نص مطلباً مستقلا على النحو التالى .

المطلب الأول : النص الأول

ونتناول هذا النص من خلال الفروع الثلاثة التالية :

الفرع الأول : استعراض النص وسط الآيات السابقة له واللاحقة بعده .

٤ — استهل القرآن سورة هى فى الواقع من أكثر السور احتفالا بتشريعات الأسرة ، حتى إنها لتحمل اسم « سورة النساء » وجاء استهلالها على الوجه التالى : —

الآية الأولى : يأيها الناس : اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ، وبثّ منهما رجالا كثيرا ونساء ، واتقوا الله الذى تساءلون(٢) به والأرحام (٣) إن الله كان عليكم رقيباً . » الآية الثانية : وآتوا اليتامى أموالهم ، ولا تتبدّلوا الخبيث بالطيب ، ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ؛ إنه كان حُوبا كبيرا(٤) » . الآية الثالثة : « وإن خفتم ألاّ تقسطوا(٥) فى اليتامى ؛ فانكحوا ما طاب لكم من

(٢) — أى : يقول كل منكم للآخر : اسألك بالله أن تفعل كذا . أنظر : « تفسير البيضاوى » ص ١٠٢ .

(٣) أى : اتقوا الأرحام فهى كذلك تبغى رعايتها ، كما أنكم تتساءلون بها ، والأرحام ا جمع رحم ويكنى به عن القرابة : المرجع والموضع أنفسهما .

(٤) أى : ذنبا وإثما عظيما .

(٥) أى : تعدلوا ، والمقسط هو العادل ، بخلاف القاسط فهو الظالم المعتدى . وبالمعنى الأخير جاء القرآن أيضا : « وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا » سورة الجن آية : ١٥ .

النساء : مَثنى وثُلاث ورُباع ، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة ، أو ما ملكت أيمانكم ، ذلك أدنى أن لا تعولوا . »(٦)

الفرع الثانى : الملابسات التاريخية لهذا النص (سبب النزول) :

٥ — ا — روى البخارى فى صحيحه فى صدر تفسير سورة النساء : « عن هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها : أن رجلا كانت له يتيمة فنكحها ، وكان لها عذق(٧) وكان يمسكها عليه ، ولم يكن لها من نفسه شىء ، فنزلت فيه « وإن خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى »

ب — ثم يتبع البخارى ذلك برواية أخرى عن ابن شهاب قال : أخبرنى عروة ابن الزبير انه سأل عائشة عن قول الله تعالى : « وإن خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى » فقالت : يابن أختى ؛ هذه اليتيمة تكون فى حجر(٨) وليها ؛ تشركه فى ماله ، ويعجبه مالها وجمالها ، فيريد وليها أن يتزوجها بغير أن يقسط فى صداقها(٩) ، فيعطيها مثل مايعطيها غيره ؛ فنُهوا عن أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن ، ويبلغوا لهن أعلى سنتهن فى الصداق . فأُمِروا أن ينكحوا ماطاب لهم من النساء سواهن »(١٠)

حـ — ثم يروى البخارى هذا الحديث مرة ثالثة ، فى صحيحه أيضاً خلال (كتاب النكاح) بالرواية عن عائشة أيضاً ، فى تفسير الآية نفسها : — « اليتيمة تكون عند الرجل وهو وليها ، فيتزوجها على مالها ويسىء صحبتها ولا يعدل فى مالها ، فليتزوج ما طاب له من النساء سواها مثنى وثلاث ورباع »(١١) .

---

(٦) أى : ذلك أقرب الى ان لاتظلموا . أو — كما يقول الشافعى — أقرب الى ان لاتكونوا عائلين متحملين مسئولية الزواج والعيال . المرجع السابق ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٧) أى : نخل ، كما ورد بذلك النص فى روايات أخرى .

(٨) أى : فى كفالة .

(٩) يعدل فى مهرها .

(١٠) صحيح البخارى جـ ٦ ص ٥٣ ، ٥٤ . (كتاب التفسير — سورة النساء) .

(١١) المرجع نفسه كتاب النكاح جـ ٧ ص ١١ .

د — كما روى مسلم - فى صحيحه - هذا الحديث أيضاً: عن أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها من عدة طرق أخرى، وبألفاظ تكاد لا تخرج عن ألفاظ البخارى(١٢).

هـ — كما روى أبو داود فى سننه هذا الحديث أيضاً ، ولكنه أضاف إلى نهاية حديث عائشة قول ربيعة فى تفسير هذه الآية : « يقول (أى القرآن) : اتركوهن إن خفتم فقد أحللت لكم أربعاً(١٣) » .

و — كذلك روى النسائى هذا الحديث أيضاً بما لا يخرج عن هذا المعنى(١٤) .

الفرع الثالث — تحليل واستنتاج :

٦ — وواضح من هذا النص التفسيرى وقد أجمع على روايته هؤلاء الرواة الأربعة : البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى ، وهم من الرواة الستة الذين عدّهم علماء الحديث النبوى على قمة الرواة جميعاً للحديث ، وهم يروونه عن عائشة أم المؤمنين وزوج النبي محمد ﷺ ، واضح من هذا النص ، ومن الإضافة التفسيرية المروية عن فقيه من رواد الفقه الإسلامى الأول، وهو : « ربيعة الرأى » فى تفسير الآية الخاصة بتعدد الزوجات : أن هناك أموراً محدودة تتجه إليها الآية القرآنية نجملها فيما يلى :—

---

(١٢) صحيح مسلم ج ٢ كتاب التفسير ص ٦٠٦ ، ٦٠٧ .

(١٣) سنن أبى داود ج ١ ص ٤٧٧ . وربيعة هو أحد الرواد الأوائل فى مجال التفسير والفقه الاسلامى عامة حتى انه ليسمى « ربيعة الرأى » .

(١٤) محمد صديق خان (حسن الأسوة) ص ١٧٠ ، ١٧١ . وانظر تفصيل كل مامر فى هذين الفرعين لدى سائر كتب التفسير . فمثلا ، —

(أ) البيضاوى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) ص ١٠٢ وما بعدها .

(ب) ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) ج ١ ص ٤٤٨ وما بعدها .

(ج) محمد بن جزى الكلبى (التسهيل لعلوم التنزيل) ج ١ ص ١٢٨ وما بعدها .

(د) عبد الله النسفى (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) ج ج ١ ص ٢٠٤ وما بعدها .

(هـ) الخازن (لباب التأويل فى معانى التنزيل) ج ١ ص ٣٥٩ وما بعدها .

(و) تفسير الجلالين وحاشية الصاوى عليه ج ١ ص ١٨٧ وما بعدها .

(ز) الفيروزابادى (تنوير المقباس من تفسير ابن عباس) ص ٥٢ .

(ح) القرطبى . (الجامع لأحكام القرآن) ج ٥ ص ٦٠ وما بعدها .

(ط) ابن حيان الأندلسى (التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط) ج ٣ ص ١٦٠ وما بعدها .

(ى) ابن جرير الطبرى (جامع البيان فى تفسير القرآن) ج ٢ ص ٢٠٢ وما بعدها .

(ك) البغوى (معالم التنزيل) ج ١ ص ٣٩٥ وما بعدها .

أولا : أن الإسلام لم يأمر بتعدد الزوجات ؛ وإنما أقر إباحته(١٥).

ثانياً — أن العدل بين الزوجات شرط لإباحة التعدد :

أما إذا خاف الرجل من أن يظلم زوجاته ، فإن القرآن يدعوه للاكتفاء بزوجة واحدة من الحرائر ، أو بزوجة من مخلفات الرقيق — فالزواج بالأمة من وسائل الإسلام لتحريرها — حين كان للرق بقاياه ومبرراته ؛ فى تلك المرحلة الانتقالية من مراحل التاريخ الإسلامى ، قبل القضاء النهائى على نظام الرقيق(١٦) .

ثالثاً — لا شرط لإباحة التعدد غير العدل بين الزوجات :

وفيما عدا هذا العدل ؛ فإن النص القرآنى لم يشر من قريب ولا من بعيد إلى شرط أى شرط آخر تتعلق به إباحة تعدد الزوجات ، من تلك الشروط التى اكتشفها (أخيراً ؟) بعض المتكلمين فى هذا المجال ، حين زعموا أن القرآن إنما يبيح تعدد الزوجات عند الضرورة الملجئة . كعقم الزوجة أو مرضها . . . إلى آخر ما تخيلوه من ضرورات لا يباح تعدد الزوجات بغيرها ... ؟(١٧) ولسنا ندرى : من أين أتيح لهؤلاء أن يعثروا على ما تخيلوه من تلك المبررات الافتراضية البحت ؟

---

(١٥) — راجع الفقرة الأولى فى تقديم هذا الفصل وكذلك :
محمد رشيد رضا (نداء للجنس اللطيف) ص ٣٨ .

(١٦) ذلك أن الاسلام — كما أثبت الباحثون بنصوص القرآن ذاته — قد حارب الرق واستهدف القضاء عليه . وسلك إليه طرقا عديدة ، بل حمل على بيت المال وعلى المسلمين جميعا مسئولية هذا التحرير . أنظر :

(ا) على عبد الواحد وافى « الأسرة والمجتمع » ص ٩٠ وما بعدها .

(ب) له أيضا : حقوق الانسان فى الاسلام » ص ٢٠٠ وما بعدها .

(جـ) عبد الوهاب خلاف : « الأهلية وعوارضها » ص ٣٢ — ٤٢ وما بعدها .

(د) ابراهيم هاشم الفلالى « لا رق فى القرآن » ص ١١٤ وما بعدها .

(هـ) عبد الرحمن العيسوى « لماذا أنا مسلم » ص ٢٠٦ وما بعدها .

F) Muhammad Ali : « The Religion of Islam » pp. 663 ff.

(١٧) انظر مثلا (ا) المرحوم الشيخ محمد المدنى « المجتمع الاسلامى كما تنظمه سورة النساء» ص ٢٦٢ وما بعدها . (ب) وله أيضا « رأى جديد فى تعدد الزوجات » ص ١٩ وما بعدها .

رابعاً — العدل المشترط لإباحة التعدد محصور فى: العدل المستطاع للرجل العادى:

وبعد ؛ فإن نص الآية القرآنية صريح قاطع فى إباحة التعدد ، دون قيد ولا شرط، إلا قيد العدد بأربع ، وإلا شرط العدل المستطاع ولا غير .

ومقتضى هذا النص بذاته : أن التعدد مباح للرجل العادى فى الحالة السوية . وهى الحالة العامة المفروضة فى كل من يمارس مباحاً أيا كان هذا المباح . ونعنى بها: القدرة على ممارسة هذا المباح من جهة ، ودون إضرار بالنفس أو بالغير من جهة أخرى . وتلك هى الحالة العادية السوية التى يباح فيها : ليس تعدد الزوجات فقط ، بل : ممارسة كل مباح آخر ؛ كالمشى والجلوس والكلام .. الخ .

٧ — أما الحالة الشاذة ، غير العادية وغير السوية ، فتلك هى الحالة التى اهتم بها آخر النص القرآنى ، إذ يقول فى ختام الآية نفسها : —

« فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة . . . »

ولا شك ، أن الفهم المنطقى المستساغ لمثل هذا التعبير، يلزمنا إلزاماً بهذا المفهوم ولا غير ، فأنت حين تقول : « سافروا بالطائرة ، فإن خفتم من أخطار الطيران فاركبوا الباخرة » فإن هذا لا يعنى بحال : استحالة ركوب الطائرة لجميع الناس ! وإلا ، لأصبح هذا الحديث لغواً هازلا . . كأن تقول لإنسان مثلا : — اقتصر فى غذائك على الهواء والماء وحدهما ؛ فإن عجزت فقد أبيح لك الطعام . ! »

كلام كهذا ، إن جاز قوله فى مجال الهزل ، أو فى مجال التحدى — الذى يعرفه البلاغيون بأسلوب التعجيز(١٨) — فإنه أبعد ما يكون عن سياق تشريع جاد ، والقرآن فى سياق هذه الآيات — وقد عرضناها بتمامها — لم يكن يتحدى أحداً ، كما أنه لا يهزل أبداً مع أحد . . إنما هو يضع قواعد تشريعية واضحة محددة ، مما يمنع القول بأنه

(١٨) مثل قول القرآن لمعاندى النبى صلى الله عليه وسلم « قل كونوا حجارة أو حديدا . أو خلقا مما يكبر فى صدوركم ، فسيقولون : من يعيدنا ؟ قل الذى فطركم أول مرة » سورة الاسراء ، آية ٥٠ ، ٥١ .

لا يبيح تعدد الزوجات إلا معلقاً على شرط العدل المستحيل على الناس جميعاً ؛ فتكون إباحة تعدد الزوجات — بالتالى — مستحيلة لاعتمادها على شرط مستحيل ! ؟

مثل هذا القول ؛ إنما هو اتهام للقرآن بالهزل ، والتناقض ، والعبث فى سياق التشريع .. بل إن فى هذا القول الجرىء : لاتهاماً صارخاً لمحمد ولأصحابه — وهم أقرب الناس إلى استقبال هـذا القرآن زمانا ومكانا وإدراكا ولغة — بالخروج على أحكامه ، هذا الخروج الصريح الدائم ، حين استباحوا — وباستمرار وبالإجماع كما سنرى — تعدد الزوجات .. إما عن جهل فاضح بمفاهيم هذا القرآن ومنطقه ولغته (؟) وإما عن تحدّ ثائر واستهتار رهيب ، حين مارسوا هذا التعدد وهم يعلمون — ويكتمون — اعتماد إباحته وحِلّه على شرط مستحيل يجعل إباحته بالتالى مستحيلة أيضاً . . . يأبى الله ذلك ورسوله والمنصفون(١٩) ..

٨ — بل إن مما هو جدير حقا بالذكر وبالفكر : أن هذا النص القرآنى قد جاء دقيقا إلى أبعد حدود الدقة ، فى إيضاح أن العجز عن العدل إنما هو الحالة الشاذة غير العادية وغير السوية . وذلك حين أخّرها فى الذكر إلى آخر النص ، بعد أن ذكر الإباحة فى مبدئه .. ثم إذ يقول : — « فإن خفتم ألا تعدلوا » ولو كان العجز عن العدل أمراً محققا لاشك فيه ، لما كان هناك مجال أى مجال للتعبير بقوله : « إن خفتم » وهو التعليق بـ « إن » للدلالة على مجرد الاحتمال والتوقع ، وليس القطع واليقين ، كما لم يكن هناك مجال للتعبير بـ « الخوف » مجرد الخوف ؛ وهو أيضاً لا يعنى غير التوقع والحذر . وكيف « يتوقع » الإنسان أمراً يعلم سلفاً أنه أكيد لا مناص منه ولا ريب فيه ؟ كذلك يدل النص بقوله : « فانكحوا . . . فإن خفتم . . » على أن هذا الخوف من العجز عن العدل ، إنما هو استثناء من القاعدة العامة التى قررها أولا وهى : الإباحة ، ثم ذكر الحالة الاستثنائية من بعد ذلك : « فإن .. »

---

(١٩) شيخ الأزهر السابق . المرحوم الشيخ محمود شلتوت « الاسلام عقيدة وشريعة » ص ١٨٦ وما بعدها ثم أنظر :

A. M. Amirian. «Le mariage en droits musulman..» p. 281.

المطلب الثانى : النص الثانى (حدود العدل المشروط لإباحة التعدد)

ونتناول هذا المطلب فى الفروع الثلاثة التالية :

الفرع الأول : استعراض النص وسط سياقه :

٩ — فى السورة نفسها (سورة النساء) من سور القرآن ، وردت الآية ١٢٩ التى نرى عرضها فى سياق ما قبلها وما بعدها من الآيات ، التزاما منا بما ذكرناه فى صدر هذا المبحث ، وهكذا نرى الآيات تتساوق على النحو التالى : —

آية ١٢٧ : « ويستفتونك فى النساء ، قل الله يفتيكم فيهن ، وما يُتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء اللاتى لا تؤتونهن ما كتب لهن ، وترغبون أن تنكحوهن ، والمستضعفين من الولدان ، وأن تقوموا لليتامى بالقسط ، وما تفعلوا من خير فإن الله كان به عليما » . آية ١٢٨ : « وإنِ امرأةٌ خافت من بعلها نشوزا أو إعراضاً ؛ فلا جُناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا ، والصلح خير ، وأُحضِرت(٢٠) الأنفسُ الشحَّ ، وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا . » آية ١٢٩ : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم ؛ فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلّقة . وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفوراً رحيما » آية ١٣٠ : « وإن يتفرقا يغن الله كلاًّ من سعته ، وكان الله واسعا حكيما » .

الفرع الثانى : الملابسات التاريخية لهذا النص (سبب النزول)

١٠ — (ا) وواضح من نص الآية الأولى (رقم ١٢٧) أنها تعود للتذكرة بما سبق وروده فى صدر هذه السورة نفسها من النهى عن ظلم اليتيمات ، كما جاء صريحا فى حديث البخارى وغيره أنها تنهى أولياء اليتيمات عن عضلهن ومنعهم إياهن من الزواج — وهذا هو معنى العَضْل — طمعا فى أموالهن واغتيالا لحقوقهن(٢١) . .

---

(٢٠) أى أن النفوس قد ابتليت بداء أصيل هو الشح ! وكأنه يستفز الطرفين الى الاسماح فى الصلح وعدم الطمع فى املاء شروط جائرة على الطرف الثانى .

(٢١) راجع هامش ١٠ الى ١٤ من هذا الفصل ، ا — البخارى « الجامع الصحيح » ج ٦ ص ٦١ ، ٦٢ (كتاب التفسير) ب — جلال الدين السيوطى (أسباب النزول) ص ٦٥ ، ٦٦ .

(ب) أما الآية الثانية (رقم ١٢٨) فواضح أنها تتحدث عن المرأة التى تخشى من زوجها أن يهجرها أو يعرض عنها ، فلا بأس على الزوجين أن يتوصلا الى صلح شريف عادل يرضاه الطرفان .

١١ — ولعل من الطريف أن نذكر : أن التطبيق العملى لهذا الصلح فى حياة الرسول نفسه وحياة أصحابه ، بل أن سبب نزول هذه الآية نفسها كما يذكره الرواة الثقات فى أسباب النزول ، لم يكن غير التطبيق فى نطاق تعدد الزوجات ذاته . وأن القرآن إنما دعا إلى هذا الصلح لغرض واحد : هو الإبقاء على الاستقرار فى نطاق تعدد الزوجات بدلا من أن يتخذ من هـذا النشوز والإعراض ذريعة لتحريم تعدد الزوجات أو إلغائه !(٢٢) . .

(ح) وأخيراً تأتى الآية الثالثة والأخيرة (١٢٩) لتقول : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم ؛ فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلّقة ، إن الله كان غفوراً رحيما » .

وواضح : أن هذه الآية : تقرر استحالة العدل الكامل المطلق بين النساء مهما حرص عليه الرجال . لكن القرآن يبنى على هذه المقدمة نتيجة يربطها بمقدمتها ربطا وثيقا محكما ، ولم تكن هـذه النتيجة هى تحريم تعدد الزوجات ، وإنما كانت على العكس : النهى عن الميل كل الميل حتى لا تبقى الزوجة المهجورة كالمعلقة التى لا هى زوجة ، ولا هى بغير زواج . ويبقى تعدد الزوجات فيما وراء ذلك مباحاً ولو كان هناك « بعض » الميل لا « كله » ، ولسوف نرى قريباً : تحديد هذا (الميل كل الميل) صريحاً واضحا فى الحديث النبوى الشريف . .

الفرع الثالث : تحليل واستنتاج :

١٢ — بهذا الترابط الوثيق المنطقى ، يتسق آخر هذه الآية مع أولها ، بل تتناسق هذه الآيات كلها بعضها مع بعض ، بل تتوافق هذه الآيات الواردة فى آخر سورة

(٢٢) جمع الامام ابن كثير طائفة من هذه الأخبار بأسانيدها فى تفسيره لهـذه الآية . أنظر : تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٥٦١ — ٥٦٣ .

النساء مع الآية الواردة فى أولها حول العدل المطلق المشترط لإباحة تعدد الزوجات. دون تكلف فى التفسير . ولا اعتساف أو تعقيد ، بل دون أن يقذف القرآن بالتناقض والتهاتر والاضطراب . .

١٣ — وإذن: فلا مجال — فى منطق التشريع الجاد — للزعم الجرىء بأن الآية الأخيرة التى تنص على استحالة العدل ، إنما جاءت لإلغاء ما نصت عليه آية الإباحة ، أو أن الإباحة نفسها لم تكن ولم يكن لها وجود أصلا ما دامت آية الإباحة قد علقتها على أمر مستحيل (؟) نقول : لا مجال فى منطق التشريع الجاد — أى تشريع كان — لمثل هذا الزعم الجرىء الذى يمزق أوصال النص الواحد « ولن تستطيعوا أن تعدلوا . . . فلا تميلوا . . » رغم هذا الربط الوثيق بين أوله وآخره بهذه الفاء الصريحة الواضحة، وهذا التمزيق فى حد ذاته : ينتهى بمفاهيم اللغة وأساليب الكلام إلى نتائج هازلة وسخيفة معاً : فقولك لإنسان مثلا : « إنك لن تستطيع إجادة سائر اللغات البشرية ؛ فلا تجهل كل الجهل بها جميعاً . . » لا يُستساغ بل لا يُستطاع أن يكون معناه : لا تتعلم شيئاً من اللغات على الإطلاق : اكتفاء بالاستحالة الواردة فى أول العبارة للإعراض عما جاء فى آخرها ؟ ؟

وإنْ تعجب فعجبٌ أن هذا الزعم الجرىء الذى يضن بالربط بين صدر الآية الواحدة وبين آخرها، رغم هذا الربط الدقيق الصارخ بالفاء ؛ هو نفسه الزعم الذى يذهب للجمع بين صدر هذه الآية (رقم ١٢٩) وبين آية سبقتها قبل مائة وخمس وعشرين آية أخرى فى هذه السورة وهى آية « فإن خفتم ألا تعدلوا . . » ؟؟(٢٣)

١٤ — وإذن : فهناك لونان من العدل : أولهما : العدل المستطاع للرجل العادى فى الحالة السوية ، وهذا هو العدل المطلوب لإباحة التعدد . وثانيهما : العدل المستحيل الذى لن يستطيعه الناس ولو حرصوا عليه ، وهو ذلك العدل المطلق الذى لا يشوبه ميل أىّ ميل ، وهو العدل الذى تحدثت عنه الآية الثانية ، دون أن تتخذ من استحالته

(٢٣) انظر تباعد الآيتين فى السورة نفسها ! سورة النساء .

ذريعة لتحريم تعدد الزوجات .. وهذا التحديد الفاصل بين عدل مستطاع مشروط لإباحة التعدد ، وعدل مستحيل مستبعد من شرط الإباحة ، هو ما سنجده — كما أشرنا — صريحاً واضحاً فى التفسير النبوى لهذا العدل أو ذاك ، وهذا ما نعرضه بالتفصيل فى مبحث تال مستقل .

المطلب الثالث : النص الثالث والأخير :

١٥ — أما فيما وراء النصين السابقين ؛ فإن القرآن يتحدث عن تعدد الزوجات كواقع مشروع لاجدال حوله(٢٤) ، وذلك إذ يقول فى سياق الحديث عن الزواج الممنوع :

« حُرِّمت عليكم أمهاتكم ... وأن تجمعوا بين الأختين . . »(٢٥)

المبحث الثانى : تعدد الزوجات فى السنة النبوية:

وينقسم هذا المبحث إلى مطلبين :

المطلب الأول : تعدد الزوجات بالنسبة للمسلمين عامة .

المطلب الثانى : تعدد الزوجات بالنسبة للنبى صلى الله عليه وسلم وحده خاصة .

المطلب الأول : النصوص النبوية حول إباحة التعدد للمسلمين عامة .

وينقسم هذا المطلب إلى الفرعين التاليين :

الفرع الأول : النصوص النبوية حول تحديد العدل المشروط لإباحة التعدد .

الفرع الثانى : النصوص النبوية حول تقييد عدد الزوجات المسلمين بأربع .

الفرع الأول : النصوص النبوية حول تحديد العدل المشروط لإباحة تعدد الزوجات

١٦ — غنىٌّ عن البيان ، وبعيد عن كل جدل : أن النبى محمداً صلى الله عليه وسلم

(٢٤) — ا عبد الناصر العطار « دراسة فى قضية تعدد الزوجات » ص ٦٦ مع الهامش .
ب — محمد المدنى « رأى جديد فى تعدد الزوجات » ص ٦

(٢٥) سورة النساء ، آية ٢٣ .

لم يرد عنه مطلقا إشارة صريحة أو غير صريحة إلى اشتراط العدل المستحيل لإباحة تعدد الزوجات ، التى كانت ستصبح بدورها مستحيلة أيضاً . . بل الثابت بالإجماع — وهو فى ذاته حجه شرعية — أنه قد مارس التعدد ، وهذا أيضاً حجة شرعية فيما وراء اختصاصه بالزيادة على أربع زوجات ، بل الثابت بالإجماع أيضاً : أنه كذلك قد سمح لأصحابه بتعدد الزوجات وأقرهم عليه، دون اشتراط لهذا العدل المستحيل ، أو إشارة لاشتراطه عند السماح بالتعدد ، وفى هذا السماح والإقرار : سنة تشريعية أخرى . كما أن من الثابت بإجماع المؤرخين والرواة : أن هذه الممارسة النبوية لتعدد الزوجات، وهذا السماح به والإقرار له ، قد كان كلاهما قبل وبعد نزول سائر الآيات الخاصة بتعدد الزوجات ، التى وردت كلها فى سورة النساء ، التى نزلت فى أوائل العصر المدنى(٢٦) وامتدّ نزول القرآن بعدها زهاء عشرة أعوام دون أن يرد القرآن أو السنة بمنع التعدد لاستحالة العدل بين الزوجات أو بإلغاء الإباحة .

١٧ — بيد أن هناك أحاديثَ قولية — بالإضافة إلى السنة العملية التطبيقية — تشهد فى صراحة بما أسلفناه عن اشتراط العدل المستطاع ، واستبعاد العدالة المطلقة المستحيلة ؛ نكتفى منها بما يلى :

١٨ — النص النبوى الأول: أجمع خمسة من ثقات الرواة هم: الترمذى ،وأبو داود، والنسائى ، وابن ماجه ، وابن حبان(٢٧) . أجمع هؤلاء على رواية الحديث التالى عن أم المؤمنين عائشة : « كان رسول الله عليه وسلم يقسم لنسائه فيعدل ؛ ويقول : اللهم هذا قسمى فيما أملك ،فلا تلمنى فيما تملك ولا أملك،يعنى القلب »(٢٨) . وهذا الحديث الصحيح تأكيد وتوضيح لما سبق أن رأيناه فى القرآن وهو أن هناك نوعين من العدل: أولا : العدل الممكن ، وهو العدل المشترط لإباحة التعدد ؛ وهو العدل المادى فى القسمة بين الزوجات ، كالعدل فى المبيت عند كل واحدة منهن، وفى النفقة ،وما إلى

(٢٦) أنظر جلال الدين السيوطى (الاتفاق فى علوم القرآن) جـ ١ ص ١٢ .

(٢٧) ويقول ابن حبان فى زوائده أنه حديث صحيح . راجع : نور الدين الهيثمى . «مورد الظمآن الى زوائد ابن حبان » ص ٣١٧ .

(٢٨) والاضافة الأخيرة هى تفسير من رواية الحديث عائشة . وفى سنن أبى داود انها من تفسير أبى داود . أنظر « سنن أبى داود » جـ ١ ص ٤٩٢ .

وفى رواية أخرى « اللهم هذا جهدى فيما أملك . . »

ذلك . . ثانياً : العدل المستحيل الذى لا يدخل فى طاقة البشر ، ولا يتعلق به تحريم ولا إباحة ، تطبيقاً للمبدأ القرآنى العام الذى يخضع له سائر التشريع الإسلامى : « لا يكلف الله نفساً إلا وُسعها »[٢٩] وهذا هو العدل فى الميل العاطفى والحب القلب، كما ورد ذلك صريحاً فى العبارة التفسيرية التى وردت فى رواية الحديث . وقد أجمع على هذا الفهم للحديث النبوى : سائر المفسرين والشراح[٣٠] .

١٩ — النص الثانى : روى الترمذى ، وأبو داود ، والنسائى ، وابن ماجه ، وابن حبّان ، وأحمد بن حنبل ، والحاكم : عن أبى هريرة عن النبى ﷺ أنه قال : « من كانت له امرأتان ولم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقط » وفى رواية أخرى « وشقه مائل » .

٢٠ — النص الثالث : روى مسلم فى صحيحه ، وأحمد ، والنسائى : عن عبد الله ابن عمرو بن العاص قال : قال لى رسول الله ﷺ : « إن المقسطين (العادلين) عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن ، وكلتا يديه يمين ، الذين يعدلون فى حكمهم وأهليهم وما ولوا » .

٢١ — النص الرابع : روى أنس بن مالك تابع الرسول وخادمه الملازم له ؛ قال: « كان عند رسول الله ﷺ تسع نسوة ، وكان إذا قسم بينهن لا ينتهى إلى المرأة الأولى إلا فى تسع » أى : تسع ليال .

٢٢ — النص الخامس : وروى الترمذى ، وأبو داود ، وابن ماجه ، والبيهقى :

---

(٢٩) وعلى هذا المبدأ الاصولى القاعدى ، استقر سائر الباحثين فى أصول التشريع الاسلامى ومصادره . أنظر :

ا — أبو حامد الغزالى : « المستصفى من ظلم الأصول » جـ ١ ص ٥٥ وما بعدها .

ب — محمد صديق خان : « حصول المأمول من علم الأصول » ص ٣٢ .

جـ — محمد الخضرى « أصول الفقه » ص ٩٥ وما بعدها .

(٣٠) أنظر مثلا :

أ — « سنن أبى داود » جـ ١ ص ٤٩٢ ب — الشوكانى « نيل الاوطار » جـ ٦ ص ٢٢٩

جـ — الصنعانى « سبل السلام » جـ ٣ ص ١٦٤ .

ثم أنظر المراجع المشار اليها فى هامش ١٤ من هذا الفصل .

رواية أخرى عن عائشة نفسها قالت : « كان ﷺ لا يفضّل بعضاً على بعض فى مكثه عندهن فى القسم » .

٢٣ — النص السادس : بل إن رسول الله صلى الله عليه وسلم ظل يتمسك بذلك العدل حتى الممات ؛ لم يمنعه من ذلك إلا مرض الموت ، بل لقد استأذنهن فيه ، فقد روى أبو داود عن عائشة رضى الله عنها قالت : « بعث رسول الله ﷺ فى مرضه إلى نسائه فاجتمعن . قال : (إنى لا أستطيع أن أدور بينكن ، فإن رأيتن أن تأذنّ لى فأكون عند عائشه فعلتن) فأذنّ له . » .

٢٤ — النص السابع : روى أبو داود عن عائشة قالت : « كان رسول الله ﷺ إذا أراد سفراً أقرع(٣١) بين نسائه ، فأيتهن خرج سهمها خرج بها معه ، وكان يقسم لكل امرأة منهن يومها أو ليلتها » .

وبعد : فهذا هو العدل الذى تمسّك به رسول الله صلى الله عليه وسلم وتشدد فيه ، وبناء على ذلك العدل وحده مارس تعدد الزوجات ، وسمح للمسلمين من حوله بتعدد الزوجات ، لا تشذ فى ذلك رواية واحدة عن ذلك العصر ؛ عصر التشريع .

الفرع الثانى : النصوص النبوية حول تقييد عدد الزوجات للمسلمين بأربع :

٢٥ — النص الأول : روى أحمد بن حنبل ، والشافعى ، والترمذى ، وابن ماجه ، وابن حبان ، والبيهقى ، والدار قطنى ، والنسائى ، والحاكم : « أن غيلان بن سلمة الثقفى ، كان عنده عشر نسوة ، فأسلم وأسلمن معه ، فأمره النبى ﷺ أن يختار منهن أربعاً » كما رواه مالك فى (الموطأ) دون تحديد اسم غيلان(٣٢) .

٢٦ — النص الثانى : روى أبو داود ، وابن ماجه : « أن ابن عميرة الأسدى قال :

(٣١) أجرى القرعة .

(٣٢) ا — الموطأ جـ ٢ ص ٢٤ ب — الحافظ بن حجر (بلوغ المرام من أدلة الأحكام) . حديث ١٠٣٧ جـ الصنعانى (سبل السلام) جـ ٣ ص ١٤٩ ، ١٥٠ .
د — نور الدين الهيثمى (مورد الظمآن الى زوائد ابن حبان) ص ٣١٠ ، ٣١١ .
هـ — ابن القيم (زاد المعاد) جـ ٤ ص ٧ .

«أسلمت وعندى ثمانى نسوة ، فذكرت ذلك للنبى ﷺ فقال : اختر منهن أربعاً .»

٢٧ — النص الثالث : روى الشافعى فى مسنده : «أن نوفل بن معاوية الديلمى قال : «أسلمت وعندى خمس نسوة ، فقال لى رسول الله ﷺ : «اختر أربعاً أيتهن شئت وفارق الأخرى»

٢٨ — ويعلق الإمام ابن كثير — وهو من أصحاب المكانة فى فقه القرآن والحديث النبوى معاً على النص الأول من هذه النصوص ، بأنه يدل على أن النبى ﷺ لم يتهاون فى تنفيذ هذا التقييد الإسلامى لتعدد الزوجات بأربع ، ولم يقبل بقاء الزواج بأكثر من أربع ، خضوعا للأمر الواقع ، أو إبقاء على الأوضاع القائمة كما هى ، فيكون تحريم الزواج بأكثر من أربع زوجات — مستقبلا — أحرى وأولى(٣٣)

المطلب الثانى : الاختصاص النبوى بتعدد الزوجات فوق أربع :

٢٩ — لا جدال بين الدارسين لنصوص القرآن نفسه ، منذ بداية سوره فى مكة إلى منتهاها بالمدينة ، فى أن هذه النصوص قد اختصت النبى محمداً ﷺ ببعض الالتزامات الخاصة التى يفرضها عليه وضعه القيادى للدين الجديد .

ففى الأيام الأولى لبداية القرآن ، وفى صدر السورة الثالثة من أوائل سوره ، نزل الأمر القرآنى يفرض على محمد صلى الله عليه وسلم خاصة ، أن يقوم ليلهُ متعبدا لله ، مهيئا نفسه لأعباء النهوض بمشقات الدعوة للدين الجديد ، موطئنا نفسه على الصبر والاحتمال ، وذلك ثابت فى صدر هذه السورة القائلة : «يأيها المزمل . قم الليل إلا قليلا . نصفه أو انقص منه قليلا . أو زد عليه ، ورتل القرآن ترتيلا» ثم يذكر القرآن سبب هذا التكليف أنه : لإعداد محمد وتهيئته لحمل أعباء الرسالة : «إنا سنلقى عليك قولا ثقيلا . إن ناشئة الليل هى أشد وطئا وأقوم قيلا»(٣٤) .

---

(٣٣) ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) جـ ١ ص ٤٥١ .

(٣٤) سورة المزمل . وهى السورة الثالثة فى ترتيب السور الأولى بمكة . الآيات ١ — ٦ . وانظر ابن القيم . (زاد المعاد) جـ ١ ص ٨٤ .

٣٠ — وكذلك اختص القرآن محمدا ﷺ بحكم خاص فى نطاق تعدد الزوجات ، إذ نزلت الآية القرآنية تبيح له وحده الزواج بأكثر من أربع زوجات ، إذ تقول : «يأيها النبي : إنا أحللنا لك أزواجك..» إلى أن تصل إلى ختامها فتقول : «.. خالصة لك من دون المؤمنين ، قد علمنا ما فرضنا عليهم فى أزواجهم ، وما ملكت أيمانهم ، لكيلا يكون عليك حرج ؛ وكان الله غفورا رحيما(٣٥)» .

ثم تأتى آية أخرى بعد هذه بآية واحدة ، لتعلن إغلاق هذا الباب قائلة : «لا يحل لك النساء من بعد ، ولا أن تبدّل بهن من أزواج . .»(٣٥) وكان هذا التحريم بعد أن اجتمع للنبي محمد ﷺ تسع زوجات ، أما العاشرة وهى أولاهن فى الترتيب : خديجة ، فإنه لم يتزوج معها غيرها حتى ماتت بمكة قبل الهجرة ، ولقد سبق أن أوردنا — فى الفرع الثانى من المطلب السابق مباشرة — طائفة من النصوص النبوية التى تقطع بتحريم الزيادة على أربع زوجات لسائر المسلمين ممن عداه ، مما يؤكد اختصاصه بهذه الزيادة .

المبحث الثالث : تعدد الزوجات فى الفقه الإسلامى .

وينقسم هذ المبحث إلى المطالب الثلاثة التالية :

المطلب الأول : إجماع شرّاح القرآن والحديث النبوى على إباحة التعدد مقيدا بأربع زوجات ، ومشروطا بالعدل المستطاع وحده .

المطلب الثانى : إجماع الفقهاء المسلمين على إباحة الزواج مقيدا بأربع زوجات ومشروطا بالعدل المستطاع ، ورأينا الخاص فى مصدر الشذوذ على الإجماع الإسلامى العام .

---

(٣٥) سورة الأحزاب ، آية ٥١ ، ٥٢ .

المطلب الثالث : الاتجاهات المعاصرة حول تعدد الزوجات ورأينا الخاص .

المطلب الأول : إجماع مفسرى القرآن وشراح الحديث على إباحة التعدد مقيداً بأربع زوجات . ومشروطا بالعدل المستطاع وحده :

٣١ — استقر على ذلك : عامة مفسرى القرآن وشراح الحديث النبوى ، مستشهدين بنص الآية القرآنية : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع » ، وبما أسلفنا حشده من الأحاديث النبوية الصحيحة الصريحة فى هذا الصدد(٣٦) .

٣٢ — تفسير القرآن بالقرآن : ولئن كان خير تفسير للنص فى أى كتاب تشريعى هو إيضاحه بنص آخر من هذا الكتاب نفسه ؛ فلقد ورد فى القرآن هذا التعبير « مثنى وثلاث ورباع » فى موضع آخر من النص التالى : « الحمد لله فاطر السموات والأرض ، جاعل الملائكة رسلا أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع »(٣٧)

ونكتفى هنا بإيراد ما يصرح به البخارى فى صحيحه ؛ إذ يفرد لهذا بابا مستقلا من (كتاب النكاح) وبالنص التالى : — « باب : لا يتزوج أكثر من أربع لقوله تعالى : « مثنى وثلاث ورباع » ثم يستشهد البخارى — كراوية من رواة الحديث — بما ينقله عن أحد التابعين : —

« قال على بن الحسين عليهما السلام : « يعنى: مثنى أو ثلاث أو رباع » . وقوله جل ذكره : (أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع) يعنى : مثنى أو ثلاث أو رباع . »(٣٨)

---

(٣٦) راجع الفقرة ٢٥ وما بعدها من هذا الفصل .

(٣٧) سورة فاطر : الآية الأولى .

ثم انظر اعتماد المفسرين على هذا التفسير للنص بالنص :

أ — البخارى (الجامع مع الصحيح) كتاب التفسير . ج ١١ ص ٥٣ .

ب — المرجع نفسه . كتاب النكاح . ج ١٣ ص ١١ .

ج — ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) ج ١ ص ٤٥٠ .

د — البغوى (معالم التنزيل) ج ١ ص ٣٩٨ .

(٣٨) البخارى (الجامع الصحيح) — كتاب النكاح : ج ١٣ ص ١١ .

٣٣ — استقرار هذا التفسير فى منطق اللغة : بل إن لغة العرب على تأكيد هذا التفسير للنص القرآنى ، وهو ما ذكره البخارى أيضاً فى موضع آخر من جامعه الصحيح ، فضلا عما استقرت عليه المعاجم اللغوية العربية فى هذا التعبير(٣٩) .

٣٤ — التعبير بمثنى مثنى ، لتحريم الجمع بين هذه الأعداد : كذلك استقر عامة المفسّرين والشراح على أن اختيار القرآن لهذا التعبير (مثنى وثلاث ورباع) لقصر عدد الزوجات ، إما على اثنين؛ وإما على ثلاث ؛ وإما على أربع ؛ ولولا هذا التعبير؛ أى : لو قال القرآن : « انكحوا ما طاب لكم من النساء اثنين وثلاثا وأربعا » لجاز الجمع بين هذه الأعداد جميعها فيكون المجموع تسعاً(٤٠)

٣٥ — التعبير بالواو بدل (أو) لإباحة الاختلاف فى عدد الزوجات : كذلك استقر عامة المفسرين على أن هذا التعبير القرآنى ، بالربط بين الأعداد بالواو بدلا من (أو) إنما هو لإباحة الزواج من اثنتين أو من ثلاث أو من أربع ، وإلا ،

---

(٣٩) المرجع نفسه (كتاب التفسير) ج ٦ ص ٥٣ وانظر كذلك :
(أ) ابراهيم بن موسى الشاطبى (الاعتصام) ج ٢ ص ٢٦١ .
(ب) الفيروزابادى (القاموس المحيط) ج ٤ ص ٣٠٩ .
(جـ) المختار من صحاح اللغة ص ٦٥ .
(د) لويس معلوف (المنجد) ص ٧٢

(٤٠) انظر فى ذلك :
(أ) البيضاوى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) ص ١٠٢ .
(ب) الفخر الرازى (مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير) ج ٣ ص ١٣٦ ، ١٣٧ .
(جـ) القرطبى (الجامع لأحكام القرآن) جـ ٥ ص ١٧ .
(د) ابن حيان (التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط) ج ٣ ص ١٦٣ .
(هـ) الفيروزابازى (تنوير المقباس من تفسير ابن عباس) ص ٥٢ .
(و) ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) جـ ١ ص ٤٤٩ ، ٤٥٠ .
(ز) الجلال السيوطى (تفسير الجلالين) جـ ١ ص ١٩٠ .
(ح) علاء الدين الخازن (تفسير الخازن) جـ ١ ص ٣٩٧ ، ٣٩٨
(ط) البغوى (معالم التنزيل) ج ١ ص ٣٩٨ .
(ك) محمد بن جزى الكلبى (التسهيل لعلوم التنزيل) جـ ١ ص ١٢٩ ، ١٣٠
(م) حاشية الصاوى على الجلالين جـ ١ ص ١٩٠
(ن) ابن جرير الطبرى (جامع البيان فى تفسير القرآن) ج ٣ ص ١٥٥ ومابعدها .
(س) النسفى (تفسير النسفى) جـ ١ ص ٢٠٦

لزال الاختيار ، ولأصبح لزاما على الناس أن يختاروا عدداً معيناً لتعدد الزوجات ، فإما أن يتزوج جميعهم من زوجتين ، وإما أن يتزوجوا من ثلاث وهكذا.. ثم لأصبح لزاما على الرجل إذا تزوج اثنتين أن يبقى بهذا العدد لا ينقص ولا يزيد(٤١)

٣٦ — مخالفة بعض المتأخرين لهذا الاستشهاد ، مع التزامهم بمبدأ التقييد بأربع: بيد أن بعض المتأخرين ، وإن يكن قد وافق هذا الاتفاق من حيث المبدأ ، وهو : تقييد عدد الزوجات بأربع ؛ إلا أنه خالف هذا الاتفاق فى الاستشهاد بهذا النص ذاته على هذا التقييد بأربع ، إذ أنه يرى هذا النص قاصرا عن التصريح بذلك التقييد، وإنما يرى دليل هذا التقييد فيما وراء النص من السنة النبوية وإجماع المسلمين(٤٢) .

٣٧ — سند الاتفاق الغالب فى هذا الاستشهاد : أما الاتفاق الغالب فيستند إلى ما هو ظاهر من ألفاظ النص من الوقوف بالإباحة عند أربع زوجات . فما وراء هذا العدد المذكور فى النص باق على حرمته ، لا تنسحب الإباحة إليه(٤٣) ولو أراد القرآن أن يبيح الزواج بأكثر من أربع ، لكان أولى به — عقلا ومنطقا ولغة — أن يذكر العدد المباح — كالتسع مثلا — بدلا من هذا التعبير ، الذى يكون حينئذ — هو أطول فى اللفظ وأقل فى البيان(٤٤) كذلك « فإن المقام الذى ورد فيه هذا النص مقام امتنان وإباحة ، فلو كان يجوز الجمع بين أكثر من أربع لذكره(٤٥) ». وذلك كله فضلا عما ذكروه وما أسلفناه حالا من تحليل هذا التعبير « مثنى وثلاث ورباع » ؛ وأخيراً فإن السنة النبوية — بإجماع الجميع — ثابتة مستقرة على تفسير هذا النص القرآنى بذلك المعنى وحده .

٣٨ — ومهما يكن من أمر الاستشهاد بالقرآن والسنة . أو بالسنة وحدها ، فالإجماع قائم مستقر ، منذ صدر الإسلام حتى الآن ، على إباحة تعدد الزوجات

---

(٤١) المراجع والمواضع نفسها .

(٤٢) محمد صديق خان فى (حسن الاسوة) ص ٣٤ وكذلك فى (نيل المرام من تفسير آيات الاحكام) ص ١٢٩ .

(٤٣) المراجع السابقة فى هامش ٤٠ من هذا المبحث .

(٤٤) محمد بن جزى (التسهيل لعلوم التنزيل) ج ١ ص ١٢٩ .

(٤٥) ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) ج ١ ص ٤٤٩ .

غير مقيد بقيد إلا قيد العدد بأربع زوجات ، وغير مشروط بشرط إلا شرط العدل الممكن فى الأمور المادية وحدها . وعلى أن العدل الذى نص القرآن على استحالته — فى الآية (١٢٩) من سورة النساء — هو العدل المطلق فى ميل العواطف وتقلبات القلوب ، وأن هذا العدل بعيد كل البعد عن نطاق التحريم أو التقييد لتعدد الزوجات، ما دام بعيداً عن طاقة البشر — كما هو نص القرآن — و « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » كما هو نص القرآن ومبدؤه التشريعى القاعدى أيضاً(٤٦) .

٣٩ — كذلك استقر الإجماع من لدن صدر الإسلام حتى الآن ، بين سائر المفسرين ورجال الحديث النبوى؛ على أن من خصوصيات النبى صلى الله عليه وسلم وحده — لظروفه السياسية القيادية الخاصة — أن أباح الله له وحده الزواج بأكثر من أربع زوجات ، كما هو ثابت فى سيرته النبوية(٤٧) .

المطلب الثانى : إجماع الفقهاء المسلمين عامة على إباحة التعدد مقيداً بأربع زوجات ورأينا الخاص فى مصدر الشذوذ على هذا الإجماع .

٤٠ — انعقد إجماع سائر الفقهاء فى جميع المذاهب الاسلامية على إباحة التعدد ، غير مقيد بقيد إلا قيد العدد بأربع زوجات ، وغير مشروط بشرط إلا شرط العدل المستطاع المقدور عليه وهو العدل المادى ، دون العدل المستحيل وهو العدل العاطفى. ولا تختلف عبارات الفقهاء عامة فى تقرير هذا الإجماع ، إلا بين مسهب وموجز فى عرض الأدلة بما لا يخرج عما أسلفناه ، ثم فى إلصاق التهمة بالشذوذ عن هذا الإجماع إلصاقا متهافتا بهذا الفريق أو بذلك الفقيه ، ثم فى تفنيد هذا الشذوذ بما لا يخرج عن الاحتكام إلى قواعد اللغة ، أو الاستشهاد بالنصوص القرآنية والنبوية ، أو الاستناد إلى الإجماع(٤٨) . .

(٤٦) انظر المراجع السابقة هامش ٤٠ ثم انظر — أ — البخارى (الجامع الصحيح) ج ٢١ ص ٥٣ ، ج ١٣ ص ١١ — ب — أبو داود (السنن) ج ١ ص ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٥١٩ .

(٤٧) المراجع السابقة . ثم أنظر الفقرة ١٨ من هذا الفصل .

(٤٨) انظر مثلا فى الفقه العام :

أ — أحمد بن عبد الرحيم الدهلوى : « حجة الله البالغة » ج ٢ ص ٧٠٢ ، ٣ — ب — ابن القيم: « زاد المعاد » ج ٤ ص ٧ ، ٨ ، ١٨ — ٢١ — ج — الصنعانى : « سبيل السلام » ج ٢ ص ١٦٤ — د — الشوكانى : « نيل الاوطار » ج ٦ ص ٢٢٩ .

ونكتفى بعرض طائفة من النصوص فى فقه واحد هو الفقه الحنفى ، لاشتمالها على مجموع ما تكرر فى فقه المذاهب الأخرى . .

٤١ — طائفة من أقوال الفقهاء الأحناف :

جاء فى (الهداية) شرح (بداية المبتدى) وكلاهما لشيخ الإسلام برهان الدين المرغينانى ما يلى : « وللحر أن يتزوج أربعا من الحرائر والإماء ، وليس له أن يتزوج أكثر من ذلك . لقوله تعالى : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) والتنصيص على العدد يمنع الزيادة عليه »(٤٩) . كما جاء فى (فتح القدير) لكمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام ؛ شرحا لهذه الفقرة السابقة ما يلى : « اتفق عليه الأئمة الأربعة ، وجمهور المسلمين . وأجاز الروافض تسعاً من الحرائر، ونُقل عن النخعى وابن أبى ليلى . وأجاز الخوارج ثمانى عشرة . وحكى عن بعض الناس إباحة أى عدد شاء بلا حصر . . . »

ثم ينطلق ابن الهمام — كما فعل سائر الفقهاء والشراح بلا استثناء وبعبارات تتشابه إن لم تتطابق — فى تفنيد هذه المزاعم الشاذة والأقاويل الشاردة، بما لا يخرج عما أسلفناه مما يعفينا من تكراره(٥٠) . . وكذلك يفعل فقيه حنفى آخر هو : أكمل الدين البابرتى الذى يقول : —

إن هذا الوهم — أى الخطأ الغافل — هو الذى أوقع الرافضة لعنهم الله فى التسوية بينهم وبين أفضل الموجودات ، مع اختصاصه بذلك بفضيلة النبوة(٥١) ، أو ازديادهم

(٤٩) « الهداية » ج ٢ ص ٢٧٩ القسم الاعلى من المتن داخل المربع .

(٥٠) ابن الهمام (فتح القدير) ج ٢ ص ٣٧٩ ، ٣٨٠ .

(٥١) هذا التبرير لخصوصيات النبى على أنها امتيازات ، يخالف الواقع الذى يثبت أنها لم تكن غير اختصاصه صلى الله عليه وسلم وحده بمزيد من الاعباء والالتزامات القيادية كقيام الليل والصوم بدون افطار ولا سحور وصلاة الضحى الخ ...

ولم يكن تعدد الزوجات للنبى صلى الله عليه وسلم — لو درسنا بانصاف وتحليل ظروف زوجاته جميعا — الا عبئا ! واقرأ فى ذلك : أ — النصف الاول من سورة « التحريم » مع أسباب النزول (فى كتب التفسير) ثم : ب — الآيتين ٢٨ ، ٢٩ من سورة « الأحزاب » مع أسباب النزول (فى كتب التفسير) ثم : انظر :

أستاذنا المرحوم عباس العقاد : « عبقرية محمد » ص ١٤٥ — ١٥٢ و « حقائق الاسلام » ص ١٨٠ — ١٨٦ .

عليه ، فإن منهم من ذهب إلى جواز ثمانى عشرة ، ولم ينقل عن أحد فى حياة النبى ﷺ ولا بعده إلى يومنا هذا أنه جمع بين أكثر من أربع نسوة نكاحا(٥٢) » أى : زواجاً شرعياً .

٤٢ — هذا عن إباحة التعدد مقيداً بأربع زوجات ؛ فإذا انتقلنا إلى الحديث عن العدل المشروط لإباحة التعدد ، والعدل المستحيل المستبعد من نطاقه ، ورجعنا إلى موضع الحديث عنهما فى المراجع السالفة ؛ وجدنا المرغينانى يقول فى (الهداية) :—

« وإذا كان للرجل امرأتان . . فعليه أن يعدل بينهما فى القسم ، بكرين كانتا أو ثيبين ، أو إحداهما بكراً والأخرى ثيباً ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام : (من كانت له امرأتان ومال إلى إحداهما فى القسم جاء يوم القيامة وشقه مائل) وعن عائشة رضى الله عنها أن النبى عليه الصلاة والسلام كان يعدل فى القسم بين نسائه وكان يقول: (اللهم هذا قسمى فيما املك ، فلا تؤاخذنى فيما لا أملك) يعنى زيادة المحبة » ثم يوضح المرغينانى : ان العدل فى القسمة هو العدل فى سائر الأمور المادية التى تدخل تحت سلطان الإرادة والاستطاعة فحسب(٥٣) .

٤٣ — أما الكمال بن الهمام ؛ فهو يتعرض — فى شرحه للفقرة من (الهداية) — للعدل المستطاع والعدل المستحيل ، وللجمع بين الآيتين (آية إباحة التعدد مشروطاً بالعدل ، وآية استحالة العدل) على الوجه الذى أوضحناه آنفاً ، فيقول ما نصه :

« والقَسْم مصدر (قسم) والمراد : التسوية بين المنكوحات ، ويسمى العدل بينهن أيضاً . وحقيقته مطلقاً ممتنعة . كما أخبر سبحانه وتعالى حيث قال : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم ، فلا تميلوا كلّ الميل فتذروها كالمعلقة » وقال تعالى : « فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم » بعد إحلال الأربع بقوله تعالى : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع » فاستفدنا أن

---

(٥٢) أكمل الدين البابرتى ج ٢ ص ٣٧٩ وقد ورد لفظه : « فان منهم من ذهب الى جواز ثمانية عشر » لكن الصواب اللغوى هو ما أثبتناه فى صياغة العدد ، ولعل ما ورد خطأ مطبعى .

(٥٣) الهداية ج ٢ ص ٥١٦ ، ٥١٧ .

حلّ الأربع مقيد بعدم خوف عدم العدل . وثبوت المنع عن أكثر من واحدة عند خوفه ، فعُلم إيجابه (أى العدل) عند تعددهن » إلى أن يختم ابن الهمام حديثه بهذه العبارات الفاصلة فى تحديد العدل المشروط لإباحة التعدد : « وأنه (أى العدل) أمر مبهم يحتاج إلى البيان ، لأنه أوجبه وصرح بأنه مطلقاً لا يستطاع ، فعُلم أن الواجب منه شىء معين ، وكذا السنة جاءت مجملة فيه : روى أصحاب السنن الأربعة(٥٤) عن عائشة رضى الله عنها قالت : (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم فيعدل ويقول : اللهم هذا قسمى فيما أملك ؛ فلا تلمنى فيما تملك ولا أملك) يعنى : القلب ، أى زيادة المحبة » .

ثم يعلق ابن الهمام على هذا الحديث فيؤكد ما أسلفناه من تحديد العدل المطلوب المشترط لإباحة التعدد فيقول : « فظاهره أن ما عداه مما هو داخل تحت ملكه وقدرته تجب التسوية فيه » .

ثم ينتهى ابن الهمام إلى تقرير قاطع بإجماع المسلمين عامة على هذا التحديد للعدل المشروط لإباحة التعدد ، وأن العدل المستحيل — وهو العدل العاطفى — لا دخل له بإباحة التعدد . فيقول : « ولا نعلم خلافا فى أن العدل الواجب : فى البيتوتة والتأنيس(٥٥) » .

ونكتفى بهذه الفقرات التى نقلناها عن تلك الطائفة من مراجع الفقه الحنفى ، والتى نراها مكرورة بلفظ أو آخر ، بإسهاب أو بإيجاز — دون خلاف فى المضمون — فى سائر المذاهب الفقهية الأخرى . .

---

(٥٤) وهم : الترمذى وأبو داود والنسائى وابن ماجه .
راجع : « التعريف بالقرآن والحديث » لأستاذنا المرحوم الشيخ محمد الزفزاف . ص ٢٢٣

(٥٥) الكمال بن الهمام (فتح القدير) ج ٢ ص ٥١٦ .
وقد فسرته بعض المراجع الفقهية الاخرى بأنه العدل فى المبيت والملبوس والمأكول والصحبة .
وانظر كذلك أ — شيخى زاده (مجمع الانهر شرح ملتقى الابحر) ج ١ ص ٣٧٣ ، ٣٧٤ .
ب — محمد علاء الحصفى (شرح الدر المختار) ج ١ ص ٢٣٨ — ج — الميدانى (اللباب فى شارح الكتاب) ص ٢٢٢ .

٤٤ — الاضطراب فى نسبة الأقوال الشاذة: بيد أننا نلاحظ عند الفقهاء والشراح فى سائر المذاهب: أن هناك اضطراباً فى نسبة الأقوال الشاذة، وخاصة ذلك الشذوذ القائل بإباحة الزواج لعامة المسلمين بتسع زوجات. فقد بقيت نسبة هذه الأقوال الشاذة حائرة: بين (الروافض) — وهم طائفة من غلاة الشيعة — مرة؛ وبين الخوارج مرة ثانية؛ وبين بعض الأعلام الذين لم يشتهر عنهم مثل هذا الشذوذ — كالنخعى وابن أبى ليلى — مرة ثالثة؛ وقد رأينا ذلك كله عند الكمال ابن الهمام فى «فتح القدير»، وكذلك عند أكمل الدين البابرتى. أما الفقيه الشارح (معين الدين الهروى) المعروف باسم (منلا مسكين) فهو ينسب هذا الشذوذ إلى أهل الظاهر بالذات[٥٦].

---

(٥٦) شرح منلامسكين على (كنز الدقائق) النسفى ص ٨٨، ٩٨

ثم انظر — فى كل ماسبق من بين المراجع الحنفية: —

أ — المحصكفى: السابق ج ١ ص ٣٠٣، ٣٣٨ — ب — القدورى ص ٨١، ص ٨٢ — ج — الميدانى: السابق ص ٢١٩، ٢٢٢ — د — شيخى زادة السابق ج ١ ص ٣٢٩، ٣٧٣، ٣٧٤. ثم انظر فى المذاهب الاخرى: فى الفقه المالكى: أ — ابن رشد «بداية المجتهد» ج ٢ ص ٤٠، ٤٩ ولم ينسب هذا الشذوذ لأحد.

ب) خليل بن اسحق المالكى (مختصر خليل فى فقه الامام مالك) ص ١٠٢، ١٠٤، ١٠٦، ١١٨

ج) أحمد الدردير. (أقرب المسالك لمذهب الامام مالك) ص ٧٤، ٧٥، ٨٢.

ء) حاشية الدسوقى على الشرح الكبير مع تقريرات محمد عليش ج ٢ ص ٢٥٢، ٢٦٦، ٢٧١، ٣٣٩، ٣٤٠.

هـ) عبد الوصيف محمد (مصباح السالك) ص ١٢٢، ١٢٧.

و) أحمد بن محمد بن الصديق (مسالك الدلالة فى شرح متن الرسالة) ص ١٨٨، ١٨٩، ١٩١.

ثم انظر فى الفقه الشافعى:

أ — محمد بن ادريس الشافعى: «الرسالة» ص ٩٣ ب — له نفسه: «الأم» ج ٥ ص ٢٦ ج — الشيرازى: «المهذب» يتبع ج ٢ ص ٤٨ — ٧٣ — د — أبو شجاع: «التقريب» ص ٩٢ هـ — حاشية الباجورى على شرح ابن قاسم الغزى لمتن أبى شجاع ص ٩٢، ٩٣ — و — زكريا الانصارى «تحفة الطلاب» ص ١١، ١٢٣، ١٢٤ — ز — شمس الدين الخطيب «الاقناع» ج ٤ ص ٣٦، ٧٣

ثم انظر فى الفقه الحنبلى:

أ — ابن القيم: «اعلام الموقعين» ج ٢ ص ٨٤ وما بعدها. ثم ج ٤ ص ٣٤٣ ب — نفسه: «زاد المعاد» ج ٤ ص ٧، ١٩، ٢٠ — ج — ابن قدامة: «العمدة» ص ٣٧٣، ٤٠٢ د — نفسه: «المقنع» ج ٣ ص ٣٧، ١٠٨ وما بعدها — هـ — بهاء الدين المقدسى: «العدة» ج ٣ ص ٣٧٣ ٤٠٢ — و — «حاشية المقنع» ج ٣٧ وهى من خط سليمان بن عبد الوهاب وغير منسوبة لأحد.

=

هذه الزيجة ، فإن تحقق عدم وجود حمل مستكن فلا مانع من الزيجة متى أُذن لها(٣٦). ولا شك ، أن وضع الحامل حملها ، هو أول ما يحقق ذلك .

٢٢ — وأخيراً : فقد جاء التقنين القبطى الصادر فى سنة ١٩٥٥ ينص على ما يلى : — مادة ٢٥ : « ليس للمرأة التى مات زوجها أو فسخ زواجها أن تعقد زواجا ثانياً إلا بعد انقضاء عشرة أشهر ميلادية كاملة من تاريخ الوفاة أو الفسخ . وينقضى هذا الميعاد إذا وضعت المرأة بعد وفاة زوجها أو بعد فسخ عقد الزواج . ويجوز للمجلس الملى أن يأذن بتنقيص هذا الميعاد متى ثبت له بصفة قاطعة من ظروف الأحوال أن الزوج السابق لم يباشر زوجته منذ عشر(٣٧) شهور » وهذه المادة ، تكاد تكون صورة حرفية طبق الأصل من المادة ٢٦ من التقنين القبطى الصادر فى ٩ مايو سنة ١٩٣٨ .

٢٣ — وملخص القول فى العدة عند هذه الطوائف الشرقية الأرثوذكسية : أن معظمها (مثل الروم المصريين وغير المصريين ثم السريان ثم الأرمن المصريين) قد استقر على اعتبار العدة مانعا مبطلا من الزواج ، بينما أغفلتها تقنينات المصريين من هذه الطوائف (وهم الأرمن اللبنانيون والأقباط المصريون) . كما شاع بين هذه الطوائف الشرقية ذلك المبدأ الإسلامى : « أقرب الأجلين » بالنسبة للأرمل الحامل.

المبحث الثالث : الزواج السابق المنحل مانعا مؤقتا من الزواج فى الكنيسة البروتستنتية :

٢٤ — صدر قانون المجلس العمومى الإنجيلى (البروتستنتى) فى أول مارس سنة ١٩٠٢ معرضا إعراضا تاما عن الإشارة (للعدة) على الإطلاق .

أما فى لبنان : فقد صدر القانون الخاص بهذه الطائفة سنة ١٩٥١ مكتفيا بالنص

(٣٦) المرجع نفسه هامش ص ٢٤ .

(٣٧) الصواب اللغوى : عشرة شهور . كما جاء فى أول المادة نفسها .

٤٧ — وأخيراً : تحديد الأقاويل الشاذة ومصادرها :

والآن : فلعل من تمام البحث ومن أمانة العلم ، أن نحاول تجميع هذه الانحرافات، حتى نتعقبها ونستكشف مضمونها ، ثم نصل إلى مصادرها الحقيقية إن كان لها فى واقع الفقه الإسلامى أو المحسوب على الإسلام مصدر .. ؟ وعندئذ نرى :

أولا : الانحراف القائل برفع العدد إلى تسع زوجات

ثانياً : الانحراف الموغل فى الشطط : إذ شطح إلى القول بإباحة الجمع بين ثمانى عشرة زوجة .

ثالثاً وأخيراً : الانحراف إلى أقصى المدى .. إلى الفوضوية المطلقة .. إلى الجمع بين عدد — أىّ عدد — من الزوجات بلا قيد ولا حصر ..!(٥٧)

٤٨ — من هم أصحاب هذه الانحرافات ؟

ذكرنا فى صدر هذا المطلب : أننا لم نعثر - بين المراجع الإسلامية — إلا على إشارات غامضة إلى هذه الانحرافات الشاذة ، دون الإفصاح عن أصحابها بالتحديد ، أو عن المصادر التى يمكن الرجوع اليها فى هذا الشأن .

فالرازى — يكتفى بالقول : إنهم « قوم سدى »(٥٨) ومحمد بن جزى الكلبى يكتفى بالإشارة إليهم بقوله « وقال قوم لا يعبأ بقولهم . . . »(٥٩) أما القرطبى فلا ينسب هذا الشذوذ إلا إلى : « من بعد فهمه للكتاب والسنة .. »(٦٠) وهكذا . .

(٥٧) انظر تفصيل كل ذلك وتفنيده عند :

أ — القرطبى « الجامع لأحكام القرآن » مجلده ص ١٧

ب — محمد صديق خان ، « نيل المرام » ص ١٢٩ ، ١٣٠

ج — ابن كثير : « تفسير القرآن العظيم » جـ ١ ص ، ٤٥٠

د — الشوكانى : « نيل الأوطار » جـ ٦ ص ١٥٩ ، ١٦٠ ثم ١٧٠ وما بعدها .

هـ — ابن حيان : « التفسير الكبير » مجلد ٣ ص ١٦٣

(٥٨) الفخر الرازى « مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير » مجلد ٣ ص ١٢٧

(٥٩) محمد بن جزى الكلبى « التسهيل لعلوم التأويل » جـ ١ ص ١٢٩

(٦٠) القرطبى الجامع لأحكام القرآن مجلد ٥ ص ١٧

٤٩ – الفرق الإسلامية تتقاذف الاتهام بهذه الانحرافات !

بيد أنه وفى وسط هذا الغموض الذى يحيط بالانتساب الحقيقى لهذه الآراء الى مصادرها وأصحابها ، نرى اتجاهاً شائعاً لنسبة الانحراف الأول إلى الفقه الظاهرى بالذات ، أو إلى (الروافض) أو (الخوارج) أو (بعض) الشيعة ، دون تحديد لهذا (البعض) ؟(٦١)

٥٠ – رأينا فى تحديد مصادر هذه الانحرافات :

الواقع : أننا كلما تعقبنا هذه الانحرافات الشاذة للكشف عن مصادرها وأصحابها ، كلما ازددنا اقتناعا بأنها لا يمكن أن تصدر عن طائفة إسلامية معتدلة — أو متطرفة — مادامت تلتزم بالقواعد العامة الكلية للإسلام(٦٢) . .

لكننا وفى الوقت ذاته ، لا نستبعد أن يكون لهذه الآراء ظلال من الواقع ، ولكن فى أوكار بعض الطوائف والمجتمعات التى كانت تمارس تعدد الزوجات فى فى انطلاق إباحى لا يعرف القيود . فلما جاء الإسلام بهذا التقييد الرباعى للتعدد ، عز على هذه المجتمعات أن ترضخ له ، دون محاولة للتنفيس عن حنينها العميق إلى هذا الانطلاق القديم . . فانعكس هذا الحنين فى صورة تلك الآراء الشاذة ، التى لا يمكن احتسابها فى نطاق الفقه الإسلامى مطلقا بل إن النظرة الفاحصة إلى جغرافية الأقاليم

---

(٦١) أنظر :

ا – أحمد الصاوى « حاشية الصاوى على تفسير الجلالين » ج ١ ص ١٩٠ .

ب – محمد بن على الشوكانى « نيل الأوطار » ج ٦ ص ١٥٩ وما بعدها .

ج – ابن حيان « التفسير الكبير » ج ٣ ص ١٦٣

د – ابن كثير : « تفسير القرآن العظيم » ج ١ ص ٤٥٠

ثم أنظر ثورة الظاهرية والشيعة والخوارج على هذا الاتهام فى المراجع والمواضع المشار إليها بهامش ٥٦ السابق .

(٦٢) انظر : أ – القرطبى . ب – ابن كثير ج – ابن حيان . ء – الفخر الرازى . هـ – محمد بن جزى البالبى . و – أحمد الصاوى . ز – الشوكاني . وذلك فى المراجع والمواضع السابقة ذاتها .

ومواطن الفرق التي تطوحت إلى الانحرافات الإباحية في المجتمع الاسلامي بعد أن اختلطت فيه عناصر وأجناس شتى . . تؤكد رأينا هذا(٦٣)

٥١ — أما ما رأيناه من حيرة هذه الأقوال بين الطوائف الإسلامية المختلفة ، يلصقها كل فريق بآخر ، فإنما يعكس ذلك ، صورة مظلمة ، لما ساد هاتيك العصور من تباعد وشقاق بين الطوائف الإسلامية ، حتى توهم كل فريق أسوأ التخيلات عن الفرق الأخرى ، بفضل ما تعرضت له الأمة الإسلامية من ضروب الضعف والاضطراب والتفكك ، ثم أعان على ذلك أن تقطعت أواصر اللقاء الفكرى والاتصال الثقافى ، مما يسّر لظلام الأوهام أن يحتل فراغا كان جديراً بأن تضيئه أضواء الحقيقة والواقع الصحيح .

المطلب الثالث : الاتجاهات المعاصرة حول تعدد الزوجات.

وينقسم هذا المطلب إلى الفروع التالية :

الفرع الأول : الدعوة إلى منع التعدد أو تقييده بسلطان القانون .

الفرع الثانى : موقف الفقه الإسلامى المعاصر من هذه الدعوة .

الفرع الثالث : رأينا الخاص .

وفيما يلى عرض هذه الفروع تباعاً . .

الفرع الأول : الدعوة إلى منع تعدد الزوجات أو تقييده بسلطان القانون .

٥٢ — تسيطر على أفق البحث المعاصر فى هذا المجال ، فكرة شائعة : أن الدعوة إلى منع تعدد الزوجات أو تقييده ، ترجع إلى الفقيه المجتهد : الشيخ محمد عبده ، ثم إلى تلاميذه من بعده .

(٦٣) عقد عبد القاهر الاسفرايينى التميمى فصلا للحديث عن (الاباحيين) قبل الاسلام وبعده . أنظر :

(الفرق بين الفرق) ص ٢٦٦ (الفصل الحادى عشر) ولاحظ جغرافية هذه الفرق ، وينبغى أن نتذكر — مثلا — مايقرره الباحث الايرانى الاستاذ أميريان من أن الفرس كانوا يمارسون تعدد الزوجات قبل الاسلام بأعداد هائلة .. أنظر :

A.—M. Amirian : «Le mariage..» p. 285.

لكن ، ولكى نكون منصفين حقاً ، فإننا نلتزم بالرجوع إلى نصوص ما أدلى به هذا الشيخ المجتهد ، فى صدد تعدد الزوجات ، فنراه فى مقال تحت عنوان « حكم الشريعة فى تعدد الزوجات » يشير فى ألم ظاهر ، لإساءة الناس فى ممارسة هذا التعدد. إلى أن يقول : « فهذه معاملة غالب الناس عندنا — من أغنياء وفقراء — فى حالة التزوج بالمتعددات ، كأنهم لم يفهموا حكمة الله فى مشروعيته ؛ بل اتخذوه طريقاً لصرف الشهوة واستحصال اللذة لا غير ، وغفلوا عن المقصد الحقيقى منه ، وهذا لا تجيزه الشريعة ولا يقبله العقل ، فالواجب عليهم حينئذ : إما الاقتصار على واحدة إذا لم يقدروا على العدل كما هو مشاهد ، عملا بالواجب عليهم بنص قوله تعالى : « فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة » — وأما آية « فانكحوا ما طاب لكم من النساء » فهى مقيدة بآية « فإن خفتم . . . » — وإما أن يتبصروا قبل طلب التعدد فى الزوجات فيما يجب عليهم شرعا من العدل ، وحفظ الألفة بين الأولاد ، وحفظ النساء من الغوائل التى تؤدى بهن إلى الأعمال الغير اللائقة ، ولا يحملونهن على الإضرار بهم وبأولادهم ، ، ولا يطلقونهن إلا لداع ومقتض شرعى ؛ شأن الرجال الذين يخافون الله ويوقرون شريعة العدل ، ويحافظون على حرمات النساء وحقوقهن ، ويعاشرونهن بالمعروف ، ويفارقونهن عند الحاجة . فهؤلاء الأفاضل الأتقياء لا لوم عليهم فى الجمع بين النسوة إلى الحد المباح شرعاً »(٦٤) .

٥٣ — ومن هذا النص ، الصريح الدلالة ، الثابت النسبة إلى الشيخ محمد عبده ، يتبين بجلاء : أن الرجل رغم ثورته — بحق — على ما رآه من إساءة بعض المسلمين لإباحة التعدد ، فإنه لم يتجه إلا إلى المنطق الاسلامى العلمى فى علاج هذه الظاهرة الاجتماعية ، عن طريق التبصرة والتوعية بما أهدره الناس من روح التشريع وآدابه ، دون تفكير فى التصدى لتعدد الزوجات ذاته بمنع أو بتقييد ، وواضح : أن هذا الذى يقوله الشيخ محمد عبده ، لا يتعارض — بل إنه ليتضامن ويتظاهر — مع

(٦٤) المقال منشور « بالوقائع المصرية الرسمية » ونحن ننقله عن : مصطفى عبد الرازق (محمد عبده) ص ٩٧ ، ٩٨ .

النصوص الاسلامية والإجماع الفقهى العام . .(٦٥)

٥٤ — لكن الشيخ / محمد رشيد رضا ، تلميذ الشيخ محمد عبده ، ينقل فى مواضع أخرى من كتبه عن شيخه : أنه لم يقف عند هذا الحد ؛ وإنما ذهب إلى الافتاء غير الرسمى بجواز تدخل السلطة الزمنية الحاكمة لمنع التعدد أو تقييده بالضرورة الملجئة إليه ، وذلك بالاستناد إلى ما جاء فى القواعد الأصولية للفقه الإسلامى من منع الضرر ، وتقديم درء المفاسد على جلب المصالح(٦٦) وعلى ما هو معروف عند علماء أصول الفقه الاسلامى بالاستصلاح ، أو ما يسمى بالمصالح المرسلة .

٥٥ — وفى رأينا : أن هذا النقل الذى نقله التلميذ عن أستاذه ؛ يثور حول صحته شك — وشك كبير — حين نتذكر أن أحد تلامذ الشيخ وهو قاسم أمين ، قد أصدر كتابه الثائر : « تحرير المرأة » مردداً ذلك النقد لإساءة بعض الناس فى ممارسة تعدد الزوجات ، معتمداً على ما أسلفناه عن الشيخ / محمد عبده ، بل إن البعض ليزعم أن الشيخ نفسه كان وراء هذا الكتاب مضموناً وصياغة ، بل إنه قد راجع بنفسه بعض أصول الكتاب قبل طبعه . بل إنهم ليرون فى عرض قاسم أمين لآيات القرآن وتفسيرها ما يرجح ذلك(٦٧) .

لكن ، وبرغم هذا كله — وهذا ما يثير الشك فى صحة النقل الذى ذكره رشيد رضا عن الشيخ — فإن قاسم أمين لم يذهب إلى المطالبة بالتدخل القانونى لمنع التعدد

---

(٦٥) ومن الانصاف الذى فات الكثيرين ممن نقلوا عن الشيخ محمد عبده رأيه هذا ، أنه قد قرنه بالتنبيه الى صحة العقد فى حالة تعدد الزوجات ، فقال : « يحرم على من خاف عدم العدل أن يتزوج بأكثر من واحدة ، ولا يفهم منه أنه لو عقد فى هذه الحالة يكون العقد فاسدا فان الحرمة عارضة لاتقتضى بطلان العقد : فقد يخاف الظلم ولا يظلم ، وقد يظلم ثم يتوب فيعدل فيعيش عيشة حلالا ، وعلى هذا أجمع العلماء » .

أنظر : عبد الناصر العطار : « دراسة فى قضية تعدد الزوجات » ص ٨٩ ، ٩٠ نقلا عن « تفسير المنار » ج ١ ص ٣٥٠ .

(٦٦) محمد رشيد رضا : ا — « نداء للجنس اللطيف » ص ٣٩ . ب « تفسير المنار » ج ٤ ص ٣٤٤ — ٣٧٥ . وقد شاعت هذه الرواية لدى المعاصرين . أنظر : محمد أبو زهرة « عقد الزواج وآثاره » ص ١٢٨ .

(٦٧) محمد عطية خميس « مؤامرات ضد الأسرة المسلمة » ص ٧٤ ، ٧٥ نقلا عن : درية شفيق « تطور النهضة النسائية فى مصر » .

أو تقييده ، مع أن قاسماً نفسه قد ذهب فى آخر حديثه عن الطلاق إلى اقتراح صياغة أزجاها لتقييد الطلاق(٦٨) . بل إننا لنلاحظ على العكس : أن قاسماً قد انتهى فى حديثه عن تعدد الزوجات إلى القول باستمرار إباحته ولكن عند الضرورة(٦٩) .

٥٦ — ومهما يكن من أمر هذا النقل ونسبة القول إلى الشيخ محمد عبده بتدخل السلطة الزمنية لمنع تعدد الزوجات أو تقييده ؛فقد فوجىء الرأى العام بهذه الفكرة وقد نجحت فى التسلل إلى مستوى اللجان الفقهية التشريعية فى مصر .فى سنة ١٩٢٦ تشكلت لجنة لتعديل بعض أحكام الأحوال الشخصية ، وكان من بين ما انتهت إليه من مقترحات : أن تقيّد تعدد الزوجات ، فلا يعقد عقد الزواج الثانى أو يسجل إلا بإذن القاضى الشرعى ، ومنع القضاة أنفسهم من إصدار الإذن بتعدد الزوجات لغير القادر على القيام بحسن العشرة،وبالإنفاق على أكثر ممن فى عصمته من الزوجات. ومن تجب عليه نفقتهم من أصوله وفروعه جميعاً .

ولم تكد الجرائد والصحف تنشر المذكرة الرئيسية لهذا المشروع ، حتى هبّ الرأى العام فى هياج وعنف شغل صفحات الصحف المصرية جميعاً ، وسيطر تماما على اهتمام الرأى العام فى مصر ، حتى استطار الأمر إلى البرلمان ، فاصطدم فيه الجدال العنيف حول هذا المشروع ، ولم تجد الحكومة يومئذ بدًّا من التراجع والانسحاب ، ونام المشروع فى أضابير وزارة الحقانية إلى أمد طويل(٧٠) .

ثم تقدمت وزارة الشئون الاجتماعية بمشروع لتقييد الطلاق وتعدد الزوجات إلى البرلمان ، وكررت هذه المحاولة مرتين ، وفى كل مرة : يهبّ فى وجهها الرأى العام ، وطائفة ضخمة من علماء المسلمين وكتابهم ، فتعود وزارة الشئون بمشروعها القهقرى .

---

(٦٨) قاسم أمين « تحرير المرأة » ص ١٤٤ وما بعدها .

(٦٩) المرجع نفسه . ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

ولا شك : أن قاسما لو علم عن أستاذه الشيخ مثل هذه الفتوى بتدخل السلطة الزمنية لمنع التعدد ، لسارع اليها وتلقفها وتحمس لها ، ولكنه لم يفعل !

(٧٠) المشروع بكامله منشور فى مجلة القضاء الشرعى ، السنة الرابعة . ص ٢٣٦ وما بعدها .

ثم أنظر صحف المصرية الصادرة ذلك التاريخ وبعده الى شهور .

٥٧ — وهذه هي صيغة هذا المشروع (الجزء الخاص بتعدد الزوجات) الذي لم يختلف في كل مرة عن سابقتها إلا في الصياغة الشكلية . نحن (. . . .) بناء على ماعرضه علينا وزير الشئون الاجتماعية ، وموافقة مجلس الوزراء ، رسمنا بما هو آت : مشروع القانون الآتي نصه يقدم باسمنا إلى البرلمان :

المادة ١ — لا يجوز لمتزوج أن يعقد زواجه بأخرى ولا لأحد أن يتولى عقد هذا الزواج أو يسجله إلا بإذن من القاضي الشرعي الذي في دائرة اختصاصه مكان الزواج .

المادة ٢ — لا يأذن القاضي الشرعي بزواج متزوج إلا بعد الفحص والتحقق من أن سلوكه وأحوال معيشته يؤمن معها قيامه بحسن المعاشرة ، والإنفاق على أكثر ممن في عصمته ومن تجب نفقتهم عليه من أصوله وفروعه(٧١) .

٥٨ — وأخيراً : فقد ثار الجدل من جديد حول تقييد تعدد الزوجات — أو منعه — على كافة المستويات الفقهية والشعبية ، بمناسبة مشروع التعديل الأخير لقانون الأحوال الشخصية ، ولكن — وفي نهاية المطاف — فقد استقر الأمر أخيراً على رفض المنع لتعدد الزوجات أو تقييده ، وآخر ما وصل إليه هذا الجدل : هو اقتراح السماح للزوجة الأولى بطلب الطلاق من زوجها إذا تزوج عليها ؛ باعتبار ذلك نوعا من (الضرر) الذي اتفق الفقهاء والمسلمون — مبدئياً — على اعتباره سبباً يتيح للمرأة طلب الطلاق ، أي أن التعديل المقترح لا يعدو إدخال (تعدد الزوجات) في هذا الباب المعترف به أصلا . .

وقد نصت المادة ١٣٠ من هذا المشروع على ما يلي :

« للزوجة التي تزوج عليها زوجها — وإن لم تكن قد اشترطت عليه أن لا يتزوج عليها — أن تطلب التفريق بينها وبينه في مدى شهرين من تاريخ علمها بالزواج ؛ مالم ترض به صراحة أو دلالة ، ويتجدد حقها في طلب التفريق كلما تزوج بأخرى ،

(٧١) محمد أبو زهرة (عقد الزواج وآثاره) ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

وإذا كانت الزوجة الجديدة قد فهمت من الزوج أنه غير متزوج بسواها ثم ظهر أنه متزوج فلها أن تطلب التفريق »(٧٢)

الفرع الثانى : إصرار جمهور الفقهاء المعاصرين على رفض هذه الدعوة لمنع تعدد الزوجات أو تقييده

ونكتفى بعرض بعض العبارات الموجزة من أقوال الفقهاء المعاصرين حول تقييد تعدد الزوجات أو منعه .

٥٩ — الشيخ / مصطفى صبرى (شيخ إسلام الخلافة الإسلامية سابقاً)

ما دام فى الدنيا رجل لا يكتفى بما عنده من زوجة واحدة ؛ يبحث بعينه ورجله عمن عداها ، فالاعتراف بمبدأ تعدد الزوجات ضرورى إلا لمن يبيح الزنا ، أو يغضّ بصره عن الحقائق وينكر وجود الزناة فى الدنيا بين الرجال المتزوجين(٧٣)

وإنى لا أبرح على طول طريق المناظرة أتعلق بالمقارنة بين النكاح والسفاح ، لأن الإسلام عفيف لا يبيح استمتاع الرجل بغير نسائه اللاتى يوجد بينه وبينهن عقد شرعى ، فإذا شعر الرجال بحاجة إلى ذلك ، يجب عليهم أن يأتوه من بابه ، ويتوسلوا إليه بعقود ثابتة ، فيعلم الشرع ويعلم الناس أن هذه المرأة زوجة ثانية لهذا الرجل . »

ثم يتصدى لمن يهاجمون تعدد الزوجات بأنه مصدر للعداوة بين الإخوة من أمهات مختلفات ، فيقول :

« هل يُتصور سن قانون يمنع زواج امرأة مات زوجها أو طلقها بزوج آخر لئلا تلد منه أولاداً يعادون من ولدتهم من الزوج الأول ، كما يتصور سن قانون يمنع تعدد الزوجات ؟ ؟ بل هل يتصور سن قانون يمنع الرجال بعد موت زوجاتهم

---

(٧٢) محمد سلام مدكور « أحكام الأسرة فى الاسلام » ص ١٦٦ .

(٧٣) مثل هذه العبارات أو أقوى منها ، ما نجده فى كتابات الاوروبيين أنفسهم حول هذا الموضوع ! أنظر مثلا :

a) Willystine Goodsell : «Ahistory of marriage and family». pp. 527,8.
b) W.H. quilliam : «The faith of Islam». p. 15.

أو مفارقتهن بالطلاق ، أن يتزوجوا مرة ثانية فينجبوا بنى العلاّت (٧٤) ويحصل بينهم المعاداة ؟؟ فقد ظهر أن أعداء تعدد الزوجات ، يمكن معارضتهم فى كل خطوة بالزنا ومافيه من المضار والويلات ، ثم لايمكن عند العقل السليم تفضيل الزنا عليه وتفضيل ويلاته . ولذا قال مظهر عثمان (بك) الطبيب التركى الكبير والإخصائى الشهير فى الأمراض العقلية والعصبية فى كتابه المسمى (الطب الروحى) : «إنّ الاكتفاء بالزوجة الواحدة على ما يرى فى أوربا إنما هو مظهر كاذب بعيد عن الحقيقة ، فقد تبين أنه لا يمنع الفسق ، فالأولى أن نحترم تعدد الزوجات المشروع فى ديننا ، بدلا من أن نكترث بهذا التوسع فى الفسق والفجور » كما قال أحد أدباء أوربا : « إن للمسلمين أن يعاشروا النساء إلى أربع ، أما الغربيون — الذين يعدون أنفسهم أرقى مدنية منهم ! — فإن لهم أن يعاشروا النساء إلى ما شاءوا من العدد . . ! »

وختاما يرد سيادته على القول بأن تعدد الزوجات إسراف فى الإنفاق ، فيقول : « إن سألونى عن منابع المال لهذه الزوجات ؟ أُرِهم منابع المال الذى ينفق فى الفسق وهو أكثر ! »(٧٥) .

٦٠— شيخ الأزهر الأسبق . المرحوم الشيخ / محمود شلتوت تناول فضيلته — فى تحليل علمى بديع — تفسير الآيتين القرآنيتين : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ، فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة » ثم « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » منتهياً إلى ما أسلفناه بتفصيل من أقوال الشراح والفقهاء وهو : إباحة التعدد غير مشروط بشرط إلا العدل المستطاع وحده ، ثم تصدى للزعم بأن التعدد لا يباح إلا لضرورة ملحة ، فقال .

---

(٧٤) أولاد الرجل الواحد من أمهات مختلفات . وقد ورد هذا التعبير فى الحديث النبوى الشريف الذى رواه البخارى وغيره : « نحن معاشر الانبياء بنو علات ..» للتعبير عن الوحدة المصدرية العليا بين الشرائع السماوية كلها ..

(٧٥) مصطفى صبرى . شيخ اسلام الخلافة الاسلامية سابقا .

(قولى فى المرأة) ص ٥ — ٢٢

(٧٦) محمود شلتوت « الاسلام عقيدة وشريعة » ص ١٧٢ وما بعدها .

« وبعد : فلو كان التعدد مقيداً بشيء مما يذكرون وراء الخوف من عدم العدل؛ والمسألة تتعلق بشيء مما يهم الجماعة الإنسانية ،وتمس الحاجة إلى بيان شرطها وبيانها، لما أهمل هذا القيد من المصادر التشريعية الأولى الأصلية ، ولكان للنبي صلى الله عليه وسلم مع الذين أسلموا ومعهم فوق الأربع موقف آخر وراء التخيير فى إمساك أربع ومفارقة الباقى ، وللزم أن يبين والوقت وقت وحى وتشريع — أن حق إمساك الأربع أو الزائدة عن الواحدة مشروط بالعقم أو المرض أو القدرة على تربية ما ينجب الرجل من زوجاته المتعددات ، وعلى الإنفاق على من تجب عليه نفقته من أصوله وفروعه وسائر أقاربه ، ولكن شيئاً من ذلك لم يكن .فدل هذا على أن التعدد ليس مما يُلجأ إليه عند الضرورة ، وليس مما تتوقف إباحته على شيء غير العدل بين الزوجات فيما يدخل تحت قدرة الإنسان من النفقة والمسكن والملبس(٧٦) .

٦١ — وأخيراً : قرارات جماعية فقهية ضد تقييد تعدد الزوجات :

وقد صدرت هذه القرارات عن هيئات ومؤتمرات فقهية إسلامية لها وزنها فى التعبير عن الفقه الاسلامى العام المعاصر :

(١) وأول هذه القرارات الجماعية : جاء فى شكل تجميع لأقوال طائفة من أبرز العلماء والشيوخ المعاصرين ، وقد صدر هذا التجميع فى صورة عدد ممتاز لإحدى المجلات الاسلامية .

وقد جاءت هذه الأقوال جميعا تدافع بقوة عن مشروعية تعدد الزوجات غير مشروط بشرط غير العدل المستطاع ، ولا مقيد بقيد غير قيد العدد بأربع زوجات(٧٧)

(٧٦) محمود شلتوت : « الاسلام عقيدة وشريعة » ص ١٧٢ وما بعدها .

(٧٧) كان من جملة هؤلاء العلماء : المفتى الأسبق للخلافة الاسلامية الشيخ : زاهد الكوثرى ثم المرحوم الشيخ محمد الخضر حسين ، وكذلك الشيخ مأمون الشناوى ، وكلاهما تولى شياخة الجامع الأزهر ، ثم الشيخ محمود أبو العيون ، أمين سر الجامع الأزهر (سابقا) ، ثم الشيخ أمين خطاب رئيس الجمعية الشرعية ، ثم الشيخ حامد الفقى رئيس جماعة أنصار السنة المحمدية ، ثم الشيخ محمود خليفة والشيخ محمد عبد السلام القبانى والشيخ محمود ربيع وشيوخ آخرون من العلماء المعاصرين .

أنظر : العدد الخاص من مجلة (النذير) الصادر فى ربيع الأول ١٣٦٥ هـ (١٩٤٥ م) .

٦٢ – (ب) أما ثانى هذه القرارات الجماعية : فقد صدر فى صورة بيان نشرته (جبهة علماء الأزهر) وقد هاجم بعنف : كل محاولة لتقييد تعدد الزوجات .

٦٣ – (حـ) أما ثالث هذه القرارات : فهو أقربها إلى تحقيق مبدأ (الإجماع) الذى يعتبره الفقه الاسلامى مصدره الثالث بعد القرآن والسنة ، باعتبار أن (الإجماع) هو : اتفاق العلماء المسلمين بعد بحث وشورى ، تطبيقا للحديث النبوى الرئيسى فى هذا الباب حينما سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن الحل الذى يوصى به أمام كل إشكال طارىء ليس فيه نص من القرآن صريح ولا سنة نبوية قاطعة ، فقال صلى الله عليه وسلم :

« اجمعوا له العالمين من المسلمين فاجعلوه شورى بينهم » .

وقد اجتمع العالمون من مختلف بلاد المسلمين ومذاهبهم الفقهية فى شكل مؤتمر عام بمدينة القاهرة فى شهر المحرم ١٣٨٥ هـ (مايو ١٩٦٥م) وانتهى بعد نقاش ودراسة إلى هذا القرار الصريح التالى :

بشأن تعدد الزوجات:

يقرر المؤتمر أن تعدد الزوجات مباح بصريح نصوص القرآن الكريم بالقيود الواردة فيه ، وأن ممارسة هذا الحق متروكة إلى تقدير الزوج ، ولا يحتاج فى ذلك إلى إذن القاضى(٧٨)

الفرع الثالث : رأينا الخاص :

٦٤ – لعلنا رأينا بوضوح وجلاء ، خلال طوافنا بالنصوص القرآنية والنبوية، ثم بأقوال المفسرين والشراح ، ثم بالمذاهب الفقهية المختلفة ، كيف استقر قرار الإجماع الاسلامى على إباحة تعدد الزوجات إباحة لا يحدها قيد إلا قيد العدد بأربع ، ولا شرط إلا شرط العدل المستطاع فى الأمور المادية وحدها .

---

(٧٨) نقلا عن صفحة ٤٠٤ من مجلد بعنوان : « المؤتمر الثانى لمجمع البحوث الاسلامية » أصدره مجمع البحوث الاسلامية فى المحرم ١٣٨٥ هـ مايو ١٩٦٥ م .

واستمر هذا الإجماع الإسلامى قائماً مستمراً طوال الأجيال الماضية كلما جيلا بعد جيل . . لاينازع فيه أحد ، ولا يجادل حوله مسلم .

حتى غمرت المسلمين غمرات من الظلام ومن الهوان ، أفسدت عليهم نظرتهم إلى كل شىء من أمور دينهم ودنياهم جميعا . .

٦٥ — والذى لاشك فيه لدينا : أن هذه الأجيال التى أغرقها الجهل ، قد هانت — لضعفها — على نفسها ؛ فهانت قيمة الفرد — أى فرد — فيها(٧٩) . . ولا شك أن هذه الأجيال ، قد هان عليها نساؤها كما هان رجالها من قبل ، وأبشع الظلم : هوظلم الذليل للذليل ، بكل ما تفور به نفسه من مركّبات النقص الغامض المكتوم !

ذلك أمر منطقى ، ونتيجة حتمية ، فلن يشعر بكرامة الآخرين من يفتقد فى نفسه الكرامة ، وان تظفر المرأة باحترامها من رجل مُهدَر القدر مسلوب الاحترام . .

٦٦ — وإذن : فالمشكلة الحقيقية ، لم تكن محصورة فى إساءة استعمال بعض الرجال لإباحة التعدد ، فلقد أساءوا — من قبل ذلك — ممارسة الزواج الفردى(٨٠) ذاته ! إنما كانت المشكلة الحقيقية ، أو المصدر الدفين لسائر المشكلات الاجتماعية عامة ، وفى نطاق الأسرة بالذات : هو ذلك الهوان الذى أهدر كرامة الإنسان نفسه ، فهانت عليه كرامة الآخرين . . فضلا عما أغرق المسلمين من جهل بأصول دينهم(٨١) وسوء فهم لحلاله وحرامه ؛ ذلك الجهل الذى لم يفسد على الناس تعدد الزوجات وحده ، وإنما أفسد عليهم كل ما يمارسونه باسم الدين — أو غير الدين — من المباحات على الإطلاق(٨٢) . .

---

(٧٩) قاسم أمين : « تحرير المرأة » ص ١٢٥

(٨٠) فى المرجع نفسه . وخلال صفحاته كلها ، أمثلة عديدة لذلك .

(٨١) وجدير بالذكر : اننا لانقصد (بالجهل) تلك الأمية الشكلية فى القراءة والكتابة ، فكم من جامعيين هم الى الجهل الغشوم أقرب ! ولكننا نريد به : عدم الوعى والادراك العقلى الحر ، والفهم السليم للحياة وما يسودها من القيم الفاضلة والمثل العليا .. والتقدير الواعى لمسئولية الفرد فيما يأتى من الأمور وما يدع ..

(٨٢) والذى لاشك فيه : أن الزواج الفردى — بغير تعدد الزوجات — لم يسلم من ظلمات الظلم والجهل جميعا .. والأمثلة على ذلك كثيرة وصارخة .

وإذن ، فنحن لا نجادل — ولا نظن منصفاً يستطيع أن يجادل — فى أن تعدد الزوجات قد أسيء — ولا يزال يساء — استعماله لدى طائفة ممن مارسوه أو يمارسونه حتى الآن ، هذا واقع ، وهذا حق لا يحتمل الجدل أو الإنكار . .

٦٧— إنما — وفى الوقت ذاته — حين نرى الثوار ضد هذا الخطأ ، يذهبون إلى القول بتدخل القانون لمنع هذا التعدد أو تقييده ، ثم يحاولون أن يصطنعوا لهذا التدخل ما يبرره من قواعد التشريع الإسلامى ، متوكئين على ما وجدوه من رأى الأقلية من علماء الأصول فى الفقه الإسلامى ، فيما سمته هذه الأقليه بالمصالح المرسلة أو الاستصلاح ؛ فها هنا : ينبغى أن نقف عند هذا المبدأ التشريعى الخطير الذى بات شائعاً فى أفواه كل من تحدث — وما أكثر المتحدثين ! — فى هذا المجال ، من مرافق الحياة الإسلامية عامة ، دون أن يتيحوا لأنفسهم فرصة البحث والدرس فى حقيقة هذا المبدأ ، وفى نطاق تطبيقه فى فقه هذا الإسلام(٨٣) .

٦٨— والذى لا شك فيه : أنه بشيء يسير من الدرس والبحث ، يتبين لكل دارس للفقه الاسلامى وباحث فيه ، تلك الحقيقة البارزة الثابتة التالية : —

أنّ هذه (المصالح المرسلة) حتى عند القائلين بها من فقهاء الاسلام — وهم الأقلية كما أسلفنا — لا تعدو أن تكون (مجرد اجتهاد فقهى) فى مجال الاجتهاد ولاغير ، لدفع ضرر مؤكد ، أو تحصيل منفعة ضرورية ومؤكدة ، مع الالتزام الكامل بالصالح الإسلامى العام ، ودون مساس على الإطلاق بنص ثابت فى القرآن او السنة»(٨٤).

---

(٨٣) فى الحديث الصحيح تحذير لقوم : « أفتوا بغير علم ، فضلوا وأضلوا » !

(٨٤) ولا نريد أن نطيل بحشد التفاصيل حول الإيضاح ما أسلفناه من مفهوم (المصلحة المرسلة) وحدودها ، ولكن بحسبنا أن نقرر : أنه بالرجوع الى سائر السوابق التشريعية التى يستند اليها القانون « بالمصلحة المرسلة » يتضح أنها كلها — وبدون استثناء — لاتعدو أن تكون كما أوضحنا : مجرد اجتهاد فقهى ، فيما لم يرد فيه نص ، ولا يتعارض على الاطلاق مع هذه النصوص ، كالمساواة فى تقسيم الغنائم كما فعل أبو بكر ، أو تفضيل من لهم سابقة التضحية والهجرة كما فعل عمر ، أو حمل الناس على عدم الاسراف فى أكل اللحوم ، أو كتابة القرآن فى المصاحف ، أو الاكتفاء بكتابة واحدة للمصحف بدلا من تعدد أشكال الكتابة والقراءة له ، أو كمنع القادة المسلمين القرشيين من مغادرة (المدينة) مقر الحكم ، وموطن المشورة للحاكم يومذاك ، ثم تشجيعهم وتشجيع العرب جميعا على الهجرة للشام بعدذلك،وكمنع القادة=

٦٩ — فإذا انتقلنا إلى مشكلة التدخل القانونى لمنع تعدد الزوجات أو تقييده ، وجدنا بجلاء : أنه ليس من اليسير القول — دون تعسف — بأن تدخل السلطة الزمنية لمنع تعدد الزوجات أو تقييده ، يمكن له أن يظفر بعنصر واحد من هذه العناصر التى تحدد المفهوم الفقهى الإسلامى للمصلحة المرسلة ؛ إذ أن من المشكوك فيه شكاً غالباً قوياً : أن يكون القانون وسيلة لعلاج مايشكو منه المجتمع من إساءة بعض الناس فى ممارسة تعدد الزوجات ، فضلا عن أن العكس الصحيح هو : أن من المظنون ظناً يكاد يبلغ اليقين ؛ أن يأتى مثل هذا التدخل القانونى بفساد فادح لا يقاس إليه ما يشكو الناس منه ، حين يستبدل الناس (بتعدد الزوجات) اللاتى يحميهن القانون؛

= المسلمين من الزواج بغير مسلمات ، وكتحويل لانفاق الزكاة من مصرف الى مصرف (ونعنى به : تحويل نصيب من كان الاسلام يتألف قلوبهم فى عهده الأول الى المصارف الأهم والأولى من هذا المصرف والاعراض عن تأليف هؤلاء الفريق حين ظهر أمره ولم يعد فى حاجة الى هذا الأسلوب) وكالتشديد فى العقوبات التى لم يرد نص بتحديدها ، كعقوبة شرب الخمر ، وكايقاف قطع يد السارق فى علم المجاعة خضوعة لشبهة الحاجة القاهرة وتطبيقا للنص النبوى العام « ادرءوا الحدود بالشبهات » أى ادفعوا وامنعوا توقيع العقوبات متى قامت شبهة فى استحقاق المذنب لها .. وهكذا ..

بل ان الرجوع الى هذه السوابق الفقهية كلها ، لكفيل بابراز هذه الحقيقة ، وهى أن هذه السوابق كلها .. لم تعتمد على مجرد الاجتهاد الفقهى للمصلحة العامة ، وانما هى ـ كلها ـ تستند الى مصدر آخر من مصادر التشريع الاسلامى ، وهو المصدر التفسيرى الثانى بعد السنة النبوية مباشرة ، ونعنى به : الاجماع . بل انه هاهنا : اجماع الصحابة ، وهو فى قمة المراتب العليا لدرجات الاجماع المعتمد من الفقه الاسلامى عامة ، اذ أنه اجماع المعاصرين لمهبط الوحى ، والملاصقين للبيان النبوى ، والمباشرين للتطبيق الأول لهذا التشريع ، فهم الى النقل عن هذا المصدر الأول ورواية ماعلموه منه وما فقهوه عنه أدنى وأقرب ..

انظر ذلك بتفصيل لدى سائر المراجع فى أصول الفقه الاسلامى . ونكتفى بالاشارة الى :

أ — أبو حامد الغزالى : « المستصفى » جـ ١ ص ١٣٩ وما بعدها . تحت عنوان « الأصل الرابع من الأصول الموهومة » !

ب — أبو اسحاق الشاطبى « الاعتصام » جـ ٢ ص ٩٥ وما بعدها الى ص ١١٤ .

جـ — السيد محمد صديق « حصول المأمول فى علم الاصول » ص ١٤٩ ، ١٥٠

د — محمد سلام مدكور : « الاباحة عند الاصوليين والفقهاء » ص ٧٩٧ .

هـ — محمد أبو زهرة : « الجريمة والعقوبة » ص ٣٠٢ وقد نقلنا الاشارة اليه عن المرجع السابق .

و — محمد المدنى « السلطة التشريعية فى الاسلام » ص ٢٤٠

« تعدد الخليلات) اللاتى لا يعترف بهن القانون ، ولا يرحمهن المجتمع ، فضلا عن نكبة اللقطاء وأولاد الحرام(٨٥) .

٧٠ـ هذا ــ فى رأينا ــ هو أبسط ما يحول بين هذا الرأى -- بتدخل القانون لمنع تعدد الزوجات أو تقييده ــ وبين التسلل إلى ما يسميه الفقه الاسلامى (بالمصلحة المرسلة) تلك التى تعتمد فى وجودها أساساً على عناصر حتمية من : الضرورية ، والعمومية ، والتأكد الكامل من صلاحيتها وكفاءتها لدفع الضرر المؤكد أو تحصيل المنفعة المؤكدة ، وليست مجرد (تجربة) تبشرها سائر السوابق الواقعية بالفشل والإفلاس ، بل يتربص بنتيجتها أضرار ما حقه محققة ، أفدح من كل نفع وهمى يحاول مثل هذا التشريع أن يصل إليه ، وأقسى من كل ضرر يسعى هذا التشريع إلى منعه ، وهو ضرر الإساءة فى ممارسة تعدد الزوجات . كل هذا : فضلا عما هو معلوم من أن تعدد الزوجات ذاته ، أصبح من الظواهر الاجتماعية المنقرضة ، التى تجرى نحو التلاشى بأسرع الخطوات(٨٦) . . ومعنى ذلك : فقدان ما تبقى من الشروط المحتومة لتطبيق (المصلحة المرسلة) هنا ؛ فليس تدخل القانون لمنع التعدد أو تقييده مصلحة ضرورية ، ولا هو مصلحة عامة لجميع المسلمين ، فضلا عن انتفاء الشرط الأخير وهو أن هذا التدخل القانونى ليس علاجاً مؤكداً وحاسماً لإساءة بعض الناس فى تعدد الزوجات كما أوضحنا . . ومن ثم : فلا مجال لتطبيق (المصلحة المرسلة) بشأنه .

---

85) A) Muhammad Ali : «The religion of Islam». p. 643.
B) W. H. Quilliam : «The faith of Islam» p. 15.

(٨٦) والنظرة العابرة للإحصاءات الرسمية تؤكد ذلك :

	عدد نسبة المتزوجين باثنين إلى مجموع المسلمين المتزوجين	بثلاث	بأربع
فى سنة ١٩٢٧	١١٤ر٢٤٧ (٥ر٤٪)	٧ر٣١٨ (٣ ٪)	٨٩١ (٠ر٠٪)
وفى سنة ١٩٣٧	٩١ر٩٧١٢ (٩ر٢٪)	٥ر١٦٩ (٢ر٠٪)	٥٢٠ (٠ر٠٪)
ثم فى سنة ١٩٤٧	١١١ر٧٤٦ (٤ر٣٪)	٦ر٥٧٣ (٢ر٠٪)	٨٨٨ (٠ر٠٪)
ثم فى سنة ١٩٥٧	١٦ر٤٦٤	١ر٢٠٨	٥٧

انظر دليل مصلحة الإحصاء والتعداد .

الفصل الرابع

تعدد الزوجات فى القانون الوضعى المقارن

وينقسم هذا الفصل إلى المباحث الآتية : —

المبحث الأول : تعدد الزوجات فى القوانين الوضعية القديمة .

المبحث الثانى : تعدد الزوجات فى القوانين الحديثة للدول غير الإسلامية .

المبحث الثالث : تعدد الزوجات فى القوانين الحديثة للدول الإسلامية .

وفيما يلى ، نستعين الله على تناول هذه المباحث تباعا .

المبحث الأول تعدد الزوجات فى القوانين الوضعية القديمة :

١ — تعدد الزوجات مصاحب لارتقاء الحضارة ، لا لبدائية المجتمع :

يؤكد الباحثون فى تاريخ المجتمعات البشرية عامة ، أن تعدد الزوجات كان معروفا وشائعا منذ الأجيال الغابرة لشعوب العالم قاطبة . . فى إفريقيا ، والهند ، والصين ، واليابان ، والعرب ، والصقالبة ، وبعض الشعوب السكسونية الأخرى . . بل لقد ظهر لكثير من الباحثين والمؤرخين ، وعلماء « الاتنوجرافيا » كالأساتذة « وسترمارك » و « هوبوز » و « هيلير » و « جنسنبرج » أن هذا النظام لم يبد فى صورة واضحة إلا فى الشعوب المتقدمة فى الحضارة . على حين أنه قليل الانتشار أو منعدم فى الشعوب المتأخرة البدائية(١) .

وننتقل إلى الأستاذ « وستر مارك » فى طوافه بعديد ضخم من هذه الطوائف

(١) على عبد الواحد وافى « الأسرة والمجتمع » ص ٨٠

ومعنى هذا بوضوح : أن تعدد الزوجات ، هو أسلوب تقدمى ، التجأ اليه المجتمع الانسانى، وطور مرتفع قد ارتقى اليه بعد تطور حضارى ، وليس انتكاسا لبدائية متخلفة كما يحاول البعض أن يصوروه .

التى تمارس تعدد الزوجات ، والتى يستغرق تعدادها ما يزيد على الستين صفحة(٢) ، وهى طوائف منتشرة فى جميع بلاد الشرق على الإطلاق ، بل وفى بعض المناطق التى تسكنها عناصر آرية ، لنرى بوضوح : تلك الملاحظة التى يكررها هو أكثر من مرة فيقول : «حتى بين الصيادين ؛أستطيع أن أحكم بناء على إحصاءاتى: أن تعدد الزوجات أكثر شيوعا بين الطوائف الأكثر تحضرا ، حين يكاد ينعدم بين طوائف الصيادين والمزارعين البدائيين » وهو يقدم لنا إحصاءات تبين أرقاما قياسية تصل لمستويات عالية فى تحديد نسبة من تتعدد زوجاتهم بين هذه الطبقات المتحضرة(٣) .

٢ — تعدد الزوجات فى القوانين القديمة الشرقية .

ولنعد مرة أخرى مع الأستاذ « وسترمارك » إلى أحقاب غابرة لأمم عرفها التاريخ القديم بالحضارة والمدنية ، فنرى تعدد الزوجات فى مصر القديمة مسموحا به ؛ «فرمسيس الثانى مثلا كانت له زوجتان عظيمتان ، حتى إذا أبرم اتفاقية مع الملك « خيتا » اصطحب فتاته إلى مصر وتزوج رمسيس بها أيضاً » .

«ويقول الأستاذان : « جاردنر » و «إرمان» : إن الفراعنة كانت قصورهم مشحونة بالحريم(٤) ومثل هذا الذى يرويه الأستاذ « وسترمارك » عن «جاردنر» ، ينقله لنا أيضاً الدكتور/عبد العزيز صالح(٥) كما يؤكده كذلك : الأستاذ (أميريان) عن مراجع أخرى فى تاريخ مصر القديمة، ويقول : « إن الفرس قد نقلوا عن مصر تعدد الزوجات» كما يذكر عن هيرودوت : أن تعدد الزوجات كان معروفا عند كثير من الشعوب القديمة كالفرس(٦) كما يؤكد الأستاذ/سيد أمير على: أن « تعدد الزوجات كان هو النظام

---

2) E, Westermavk. «Histore du mariage.» V. 5, pp. 5 et suiv
وانظر كذلك : دكتور محمود \ سلام زناتى (تعدد الزوجات لدى الشعوب الافريقية) ص ٧ وما بعدها .

3) op. cit. pp. 29,31.

4) Ibid. p. 45.

(٥) دكتور عبد العزيز صالح « الاسرة والمجتمع المصرى القديم » ص ٩

6) A. M. Amirian : «Le mariage» p. 286

السائد لدى كثير من الشعوب والمجتمعات : كالهندوس والبابليين والأشوريين والفرس . . بدون تقييد لعدد الزوجات »[٧] فإذا انتقلنا مع الأستاذ (أميريان) إلى بابل ، وجدنا قانون «حمورابى» ينص على وحدة الزواج ، ثم يعود فوراً ليبيح الزواج ثانية لمن كانت زوجته مريضة (مادة ١٤٨) هذا مع العلم بأن التمتع بالجوارى كان مسموحا به إلى جوار الزواج فى قانون « حمورابى »[٨] ومثل هذا نجده عند الأستاذ وسترمارك أيضاً ٩) .

٣ — تعدد الزوجات فى القوانين القديمة الغربية :

ثم إذا انتقلنا مرة أخرى إلى الشعوب غير الشرقية ؛ وجدنا تعدد الزوجات معروفا عند العنصر السلافى منذ القدم ، وكذلك الحال فى العنصر الروسى ، وفى بروسيا أيضاً لغاية عام ١٢٤٩م حين فكر البروسيون لأول مرة فى منع تعدد الزوجات . أما عند العنصر « السكندينافى » فإن الملوك القدماء وغيرهم كانوا على مذهب تعدد الزوجات . « وقد روى (منتسكيو) أن الملوك الميروفنجيين الذين حكموا فرنسا من القرن الخامس إلى سنة ٧٥٢ ميلادية كانوا معددين للزوجات ، وكان ذلك لهم من المفاخر (١) » . .

وأما عند الشعوب الجرمانية؛ فقد كان بعض النبلاء فقط يستمتعون بحق تعدد الزوجات[١١] وكذلك يذكر الأستاذ / أمير على: أن التراسيين ، والليديين، وعناصر أوربية أخرى .. قد استقرت على تعدد الزوجات فى تلك العصور . .[١٢]

فإذا رجعنا إلى اليونان القديمة — وهى مَن هى فى طليعة الأمم المتحضرة فى جبين

---

7) Syed Ameer Ali : «The spirit of Islam» pp. 222,3.
8) Amirian : op. cit. p. 45

وكذلك : جان أمل ريك : « مركز المرأة فى قانون حمورابى والقانون الموسوى »
ص ٢١ ، ٢٢

9) E. Westermarck : op. cit. pp. 45,6

(١٠) محمد فريد وجدى « دائرة معارف القرن العشرين » مجلد ٤ ص ٦٨٩

11) Amirian : op. cit. pp. 51,2.
12) S. Ameer Ali : Loc. cit.

التاريخ — وجدنا ملكا من ملوك أسبرطة « أنا كاندريداس » يتزوج بزوجتين دون أن يطلق الأولى ، وذلك رغم مايقال عن العرف الاسبرطى فى منع تعدد الزوجات. وكذلك نرى الملك « أرستون » يتزوج بزوجتين أو بثلاث .

ويقول الأستاذ أمير على : « ويلاحظ الأستاذ « هروزا » أن تعدد الزوجات لم يكن ممنوعا أبداً فى قانون « أثينا » بل أن هناك حالات كثيرة تثبت هذا . ولو أن بعض الباحثين لا يزال يحمل هذه الروايات على أن تعدد الزوجات فيها لم يكن فى وقت واحد ، بل كان الرجل يتزوج بالواحدة بعد أن يطلق الأولى ، لكن هذا تأويل بعيد لروايات المؤرخين . إلا أن هؤلاء الباحثين أنفسهم يعترفون بأن تعدد الزوجات قد اعترف به الأثينيون صراحة بعد عام ٤١١٠ ق . م ويفسرون ذلك بأن ظروفا خاصة قد أجبرت الأثينيين على هذا إجباراً ، فيؤكد الأستاذ « مولار » أنه بعد الحملة التى قام بها « سيسيل » قد سُن قانون للأثينيين يسمح لهم صراحة بتعدد الزوجات ، بعد أن وجد فى أثينا فتيات بالغات لايجدن لهن أزواجا(١٣) ..

٤ — أما فى القانون الرومانى : فبالرغم مما هو ذائع متفق عليه بين الباحثين فيه(١٤) من استقرار هذا القانون على مبدأ وحدة الزوجة ، فإن الامبراطور

---

13) A) Loc cit. - b) Amirian : op. cit, p. 53.

ثم أنظر كذلك :

(جـ) أحمد الشنتناوى : « عادات الزواج وشعائره » ص ١٢٢ ، ١٢٣

(د) محمود زناتى : « تعدد الزوجات » ص ١٠٠ ، ١٠١

(١٤) — ا — محمد عبد المنعم بدر وعبد المنعم البدراوى : « القانون الرومانى » ص ١٨٩ ثم هامش ص ١٩٩

(ب) شفيق شحاتة : « أحكام الأحوال الشخصية لغير المسلمين » جـ ٦ ص ٧ ، ٨ ثم انظر :

C) René Faignet : «Droit Romain» p. 52.
D) Eyogène petit : «Droit Romain» p. 101.
E) Y. Déclareuil : «Rome..» p. 125.
F) E. Westemarck : op. cit, p. 54.
G) Dallog : «gurispwdence Repértoire» T. 31, p. 143.
H) Willystine goodeell : «Ahistory of marriage» p. 125

ثم انظر كذلك : مجلة (العلوم) القاهرية . عدد ديسمبر ١٩٤١ ص ٦٧٤

(قسطنطين) أول من أعلن المسيحية وناصرها، قد مارس تعدد الزوجات بكثرة! أما أول حاكم عاقب على تعدد الزوجات لأول مرة فهو الامبراطور «ديوكلتيان» الذى حكم فى أواخر القرن الثالث، ثم ذهب (جستنيان) — حوالى سنة ٥٣٠ م — فى العقاب على تعدد الزوجات إلى درجة الحكم بالإعدام![١٥] نقول: وبالرغم من ذلك، فإن هذا القانون نفسه، لم يمنع تعدد الخليلات، ولم توصف هذه العلاقات بالزنا الذى يستحق العقاب، إلا حين يتعلق الأمر بامرأة متزوجة[١٦].

٥ — بل إن بعض الباحثين ليؤكدون أن تعدد الزوجات، الذى لم يعترف به القانون الرومانى لظروف خاصة، قد كان فى الواقع ذائعاً منتشراً هناك..

ثم يقولون: «حقيقة إن تعدد الزوجات لم يكن معترفا به قانونا، ولكن بعد ما حاز الرومان بعضاً من الانتصارات، اندفعوا فى لهو طائش ورغبات جامحة، تغاضى عنها الجميع، وقد اعترف القانون الرومانى نفسه صراحة بالاستمتاع الجنسى خارج نطاق الزواج، كما كثر تغيير النساء واستبدالهن حتى أصبح الأمر لا يختلف عن تعدد الزوجات إلا فى الاسم وفداحة الأثر. مما دفع (سنيكا) فيلسوف (روما) لذلك التعبير الساخر المر: «إن النساء يتزوجن من أجل أن يُطلَّقن.»! ولقد ظل تعدد الزوجات مطبقاً بلون أو بآخر بين الرومان، حتى منعته قوانين «جستنيان»، ولكن برغم ذلك: فإن هذا المنع الذى صدر به القانون المدنى لم يغير شيئاً من القيم المعنوية للناس، ولقد كانت الزوجات — ماعدا الزوجة الأولى — يخضعن لقصور فادح، وعجز قاس، دون أية حقوق أو ضمانات، بل لقد ظللن جوارى لكل رغبة أو هوى لأزواجهن، وشاركهن أولادهن ذلك الحرمان من سائر الحقوق حتى لم يكن لهم نصيب فى ميراث آبائهم، وظلوا يعاملون كمنبوذين من المجتمع، ولقد ظل تعدد

(١٥) وجستنيان هذا نفسه، هو الذى قام بتعديل القانون حتى يتيح لنفسه ازواج من الراقصة (تيودورا)! أنظر:

A) Westermarck : Loc. cit.
B) Larousse : «Dictionnaire» voir : Diocletien.
C) Eyogène Petit : «Droit Romain.» p. 101
D) J. Declareuil : «Rome..» p. 116

16) S. Ameer Ali : op. cit, p. 223

الزوجات شائعاً ، حتى بين رجال الدين أنفسهم، الذين كانوا ينسون عهودهم التى قطعوها على أنفسهم بالعزوبة والرهبنة ، فيتزوجون بأكثر من زوجة شرعية أو غير شرعية.(١٧)

٦ — « وأخيراً ، فأياً ما كانت الحال عند الرومان فى عصورهم القديمة ، فإن من الواضح أنهم فى الأيام الأخيرة للعصر الجمهورى وبداية العصر الامبراطورى ، قد أقرّوا تعدد الزوجات كنظام ، أو على الأقل : لم يعودوا ينظرون إليه كأمر غير مشروع . ومهما كانت محاولات « البريتور » الرومانى فى علاج هذا الأمر ؛ فإنه يبدو من المرسوم الذى أصدره الامبراطوران الرومانيان « هوزوريوس » و « أركاديوس » فى نهاية القرن الرابع ، كما يبدو من ممارسة الامبراطور « قسطنطين » وأبنائه من بعده لتعدد الزوجات ؛ يبدو من هذا كله مدى إخفاق هذه المحاولات البريتورية لمنع التعدد . » « أما الامبراطور « فالنتيان » الثانى(١٨) فقد سمح — بمنشور عام — لجميع رعايا الامبراطورية أن يتزوجوا كما يشاءون بأى عدد يرغبون من الزوجات! والخطير فى الأمر أن رجال الكنيسة لم يعترض منهم أحد على الإطلاق ضد هذا القانون ! ومنذ هذا الوقت (الربع الأخير من القرن الرابع الميلادى) مارس جميع الأباطرة المتعاقبون تعدد الزوجات ، ولم يكن على الناس من حرج فى الاقتداء بهم ! واستمرت هذه الحالة فى القانون الرومانى حتى عصر « جستنيان » (٥٢٧ — ٥٦٥) م لكن ، وبرغم تحريم « جستنيان » لتعدد الزوجات ، فقد عجز عن تحويل الميل العام فى ذلك العصر ، ففى المناطق الغربية من أوربا ، بقى تعدد الزوجات فى بعض التشريعات حتى لقد اكتسح فى تياره رجال الدين أنفسهم . ا »(١٩)

17) A) Loc cit.
B) Lord Merrivale : «Marriage and divorce.» p. 19.
C) Westermarck : Loc. cit.

ويلاحظ أن هذه العزوبة كانت مفروضة بحكم القانون الرومانى نفســه على رجال الدين المسيحيين . أنظر محمد عبد المنعم بدر وعبد المنعم البدراوى (القانون الرومانى) ص ١٩٩ وكذلك ، Larousse voir : Valentinian. II

(١٨) وقد تولى الحكم (٣٧٥ — ٣٩٢ م) أنظر

19) A) Ameer Ali : «The spirit of Islam.» p. 226. =

المبحث الثاني : تعدد الزوجات مانعاً من الزواج فى القوانين الحديثة للدول الغير الإسلامية.

وينقسم هذا المبحث إلى المطلبين التاليين : —

المطلب الأول : تعدد الزوجات فى مرحلة الانتقال بين القديم والحديث .

المطلب الثانى : تعدد الزوجات فى القوانين الحديثة المعاصرة

المطلب الأول : تعدد الزوجات فى مرحلة الانتقال بين القديم والحديث .

٧ — فى هذه المرحلة : نرى بجلاء : كيف كان للقانون الرومانى — متضافراً مع الكنيسة — أبلغ الأثر فى تحريم تعدد الزوجات بين القوانين الأوربية .

ودليل هذا التأثير : هو مايسميه علماء «مناهج البحث» فى المنطق العلمى الحديث بدليل «الخُلف» أو «التخلف» وهو ارتباط السبب بالنتيجة وجوداً وعدما(٢٠).

ذلك أننا نرى القوانين التى لا يجمعها غير اشتراكها فى أنها ورثت القانون الرومانى وتبعته وارتبطت به ، نراها جميعاً قد أصرت على تحريم تعدد الزوجات تحريماً قاطعاً لا يزال حتى الآن وفى مقدمة هذه القوانين :

القانون الإيطالى . والقانون الفرنسى .

بينما نرى القوانين الآخرى التى لم ترتبط بهذا القانون الرومانى ، قد أصرت

═ B) Gibbon : «Decline and fall of the Roman Empire.» V. 2, p. 206.

C) Encyclopédie Universelle. Art : «mariage.»

D) Davenport : «Apology for Mahomet.»

(هـ) ثم أنظر كذلك : مجلة (العلوم) القاهرية ، عدد ديسمبر سنة ١٩٤١ ص ٦٧٤

(٢٠) دكتور محمود قاسم « المنطق الحديث ومنهج البحث » ص ٨٨ .

— برغم انتسابها للمسيحية — على إباحة تعدد الزوجات وعلى عدم اعتباره مانعا من الزواج .

فالأستاذ / ادوارد وسترمارك يؤكد — مع باحثين آخرين — أنه : —

ا — فى « بروسيا » مثلا : ظل تعدد الزوجات شائعا حتى سنة ١٢٤٩ ميلادية .

ب — وعند السلافيين الشماليين ، لايزال تعدد الزوجات مباحاً إلى الوقت الحاضر !

حـ — أما فى « بلغاريا » فإن تعدد الزوجات لايزال حتى الآن منتشراً بشكل واضح

د — أما عند « الجرمان » فقد ظل بعض النبلاء يمارسون تعدد الزوجات إلى عهد متأخر .

هـ — أما عند الانجليز أو « الأنجلوسكسونيين » فلا شك أن تعدد الزوجات كان موجودا إلى عهد قريب . .(٢١)

« وفى ايرلندا كان بعض الرؤساء أو الملوك يمارسون تعدد الزوجات . . وحتى منتصف القرن السادس ؛ كان الملك الإيرلاندى (ديارميد) زوجتان(٢٢) » .

٨ — ويؤكد الأستاذان : ڤيليام ، ووسترمارك : « أنه ليس من الحق أن يقال إن « المسيحية » هى التى فرضت وحدة الزوجة على العالم الغربى ، فبرغم أن « العهد الجديد » ينظر لوحدة الزوجة باعتباره الصورة العادية والمثالية للزواج ، فإن المسيحية لم تمنع تعدد الزوجات صراحة ، إلا فى حالة رجال الدين والقادة . . ولقد ادعى البعض(٢٣) أن المنع الصريح لتعدد الزوجات لم يكن ضروريا للمسيحيين الأولين فى المناطق التى بشرت فيها المسيحية بالدين الجديد لأول مرة . . ولكن هذا الادعاء

---

(٢١) هذا ما يؤكده الأستاذ وسترمارك ، ولن كان الدكتور / جودزيل ، يذكر أن الكنيسة قد انتهت فى العصور الوسطى الى منع تعدد الزوجات بين الأنجلوسكسونيين انظر :

A) E. Westermarck. «Histo[illegible] du mariage.» v. 5, p. 55.

B) W. Goodsell. «A [illegible]istory of marriage.» p. 206.

22) Westermarck. Loc. cit.

(٢٣) انظر : حلمى بطرس « أحكام الأحوال الشخصية » ص ٩٩ ، ٢٠٩

باطل بالتأكيد . خصوصا فيما يتعلق باليهود الذين كانوا يمارسون تعدد الزوجات في العهد الأول للمسيحية . ولقد رأينا بعض آباء الكنيسة يتهمون اليهود الربانيين في عفتهم ، ولكنا لا نجد مجمعا مسيحيا واحداً في القرون الأولى قد عارض تعدد الزوجات ، ولا وضع عقبة على الإطلاق أمام تطبيقه بواسطة ملوك البلاد . »

ثم يعود الأستاذ / وسترمارك إلى تأكيد هذه الحقيقة ، وهي بقاء تعدد الزوجات بعد انتشار المسيحية في أوربا ، فيقول : — « لقد ظل تعدد الزوجات معمولا به وبدون موانع ، لدى الملوك الميروفنجيين . فقد كان لشارلمان زوجتان .. »(٢٤)

٩ — ثم يقول الأستاذ وسترمارك : « بل إن قانوناً من قوانين هؤلاء الملوك الميروفنجيين، يجعلنا نتوقع أن تعدد الزوجات كان معروفا بين رجال الدين أنفسهم ! ثم وفي منتصف القرن السادس عشر : بل وفي منتصف القرن السابع عشر أيضاً : مارس « فيليب دى هس » ومن بعده « فريدريك جيوم » تعدد الزوجات ، بل إن زعيمين من أوائل القادة للكنيسة الإنجيلية : (لوثر) ، و (ميلانكتون) قاما بأنفسهما بمباركة هذا التعدد للزوجات . . وقد دافع «لوثر» عن إباحة تعدد الزوجات من وجهة النظر الدينية المسيحية دفاعا حارا(٢٥) .

« ثم وفي سنة ١٦٥٠م وبعد معاهدة (وستفاليا) وبناء على ما نتج عن « حرب

---

24) A) Westermarck : op. cit. pp. 54 et suiv.
B) W. H. Quilliam : «The faith of Islam.» p. 14

وجدير بالذكر أن « شارلمان » هذا هو « بطل الأبطال » في نظر الكنيسة ، إذ أنه هو الذي أوقف الزحف الإسلامي على أبواب أوربا ، كما أنها مدارس دينية لاتزال حتى الآن تحتفل في الثامن والعشرين من يناير كل عام بعيدها الذي يسمى « عيد القديس شارلمان »

انظر :

Larousse Dictionnaire, voir : Charlemagne.

25) A) Westermarck. op. cit. p. 55.
B) Jean Carbonnier. «Droit civil.» p. 329 ·

الثلاثين عاما ، من انخفاض فادح فى التعداد البشرى ، فإن «ريشتاغ فرانكونى »(٢٦) قد وافق بالتصويت على أن يكون لكل رجل حق الزواج بزوجتين . بل إن بعض الطوائف المسيحية قد كافحت بحماس . . فى سبيل إباحة تعدد الزوجات(٢٧) ! أما فى ألمانيا ، فإن تعدد الزوجات لم يحرّم إلا فى أواخر القرن الثامن عشر(٢٨) ! !

١٠ — والسؤال الآن : إذن ؛ فلماذا عدلت هذه الدول التى كانت تبيح تعدد الزوجات عن إباحته أخيراً ، رغم عدم التزامها بالقانون الرومانى كما قلنا ؟

وجواب ذلك : أن القانون الرومانى إذا كان لم يستطع أن يهيمن على هذه البلاد بصورة ظاهرة مباشرة ، فإنه ولاشك ، قد تسلل — أو تسللت بعض أفكاره (كمنع تعدد الزوجات) على الأقل — إلى صميم هذه القوانين ، ولكن : عن طريق القانون الكنسى الذى لا يجادل باحث فى اعتماده اعتمادا أساسياً وجوهرياً على القانون الرومانى ، وخصوصا فى نطاق « موانع الزواج » كما أوضح ذلك بالتفصيل الدقيق : دكتور/بول دى رجلا إذ يقول : «إن القانون الرومانى قد استطاع أن يتسلل إلى سائر القوانين الأوربية ، إما بطريق مباشر ، وإما عن طريق القانون الكنسى ، ثم : عن طريق الكنيسة ذاتها» .. ثم ضرب لذلك عدة أمثلة واضحة فى مجال موانع الزواج بالذات .(٢٩)

المطلب الثانى : تعدد الزوجات فى القوانين الحديثة .

وينقسم هذا المطلب إلى الفرعين التاليين :

الفرع الأول : فى القوانين الحديثة للدول الغير الإسلامية .

الفرع الثانى : فى القوانين الحديثة للدول الإسلامية .

---

(٢٦) برلمان فرانكونى .

ولقد جاء فى الاعلان البرلمانى ذلك مانصه : « حيث ان حاجة الامبراطورية المقدسة تقتضى تعويض السكان الذكور الذين لقوا حتفهم بالسيف أو المرض أو الجوع ، لذلك ؛ ومن الآن : كل رجل سيكون له الحق فى أن يتزوج بزوجتين » .

انظر : محمود سلام زناتى : « تعدد الزوجات » ص ١٠١

27) Westermarck : Loc. cit

(٢٨) مجلة (العلوم) القاهرية . العدد الصادر فى ديسمبر ١٩٤١ ص ٦٧٤

29) Dr. Paul de Régla : «leglise et le mariage.» pp. 119. et suiv

الفرع الأول : تعدد الزوجات فى القوانين الحديثة للدول الغير الاسلامية :

ونقسم هذا الفرع إلى شعبتين: أولاهما للقانون الفرنسى، والثانية للقوانين الأخرى.

الشعبة الأولى : فى القانون الفرنسى :

١١ — فى مقدمة حديثه لعرض مشكلة تعدد الزوجات فى القانون الفرنسى ، يقول الأستاذ/ «جان كربونييه» مايؤيده فيه سائر الباحثين فى تاريخ القانون الفرنسى ونكتفى هنا بنقل النص عن الأستاذ ج . كربونييه : — «لقد انتقل مبدأ «وحدة الزوجة» إلى القانون المدنى بامتداد متصل يبدأ من أعماق القانون الرومانى العتيق ، عابراً — ولا أكثر — من خلال القانون الكنسى إلى قانوننا الحديث الذى اصطنعته الثورة الفرنسية . وليس من الممكن القول بأن تعدد الزوجات هو مبدأ (رومانى — كنسى) إلا إذا حددنا معنى (كنسى) بأنه مستلهم من روح العهد الجديد وليس من تعاليمه الظاهرة ، ولكنه ليس بمبدأ من مبادىء الشريعة الجامعة للعهد القديم والجديد معا ، فإن تطبيقات الرؤساء الدينيين تشهد بعكس ذلك (!) خصوصاً وقد نادى المصلحون بالاعتصام بالعهد القديم ، وعلى سبيل المثال : ما قاله (لوثر) لتبرير تعدد الزوجات لـ (فيليب دى هس) »[٣٠] .

١٢ — ومهما يكن من أمر : فلقد استقر القانون الفرنسى على اعتبار تعدد الزوجات ، ليس — فقط — مانعا من موانع الزواج ، ولكن كجريمة وصل بها القانون الجنائى الفرنسى إلى مستوى الجنايات ! كما ذهب فى عقابها إلى درجة الأشغال الشاقة ! ثم اضطر لخفضها إلى مستوى «الجنح» لأسباب سنشرحها حالا . .

١٣ — فأما فى النطاق المدنى : فقد قضت المادة ١٤٧ م . ف . على ما يلى : «لا يجوز عقد زواج ثان قبل حل الزواج الأول» ولكى يحتاط المشرع المدنى الفرنسى لضمان تنفيذ هذا النص ، فقد أحاطه بنصوص تجعل من المستحيل - أو من من العسير على الأقل — ارتكاب تعدد الزوجات . فقد صدرت — أولا — المادة

30) Jean Carbonnier : « Droit civil. » p. 329.

ثم راجع الفقرة ٩ من هذا الفصل .

٧٠ م . ف . تستلزم تقديم شهادة الميلاد إلى الموظف المختص بالحالة المدنية عند الزواج ، وهى الشهادة التى أوجبت المادة ٧٦م . ف . أن يذكر فيها حالة الشخص من حيث الزواج ، وإثبات كل زواج سابق فى هذه الشهادة .

١٤ — وكأن المقنن الفرنسى قد أشفق من أن يحتال الناس على هذه الوسيلة بتقديم شهادات ميلاد صادرة فى تاريخ قديم ، مع أنهم قد ارتبطوا بزواج قائم بعد هذا التاريخ ؟ لذلك . عاد المشرع الفرنسى فى ١٧ أغسطس سنة ١٨٩٧ ليصدر تعديلا للمادة ٧٠ م . ف . سالفة الذكر ، مشترطا فيها أن لا يكون قد مر على تاريخ إصدارها ثلاثة أشهر قبل الزواج للمقيمين فى فرنسا ، وستة أشهر للمقيمين خارجها . . ؟ ثم جاءت المادة ١٨٨ م . ف . فأهدرت الزواج الثانى ودمغته بالبطلان المطلق . بل إن المشرع الفرنسى ، عاد فى ١٦ أبريل سنة ١٨٣٢ ، فأباح لرئيس الدولة الحق فى الإعفاء والتجاوز عن بعض الموانع الأخرى من الزواج ، واعتبار الزواج صحيحاً برغم هذه الموانع . مثل : — ١ — عدم بلوغ السن المقررة لإباحة الزواج (مادة ١٤٥م .ف.) ٢ — بعض درجات القرابة الدموية . كزواج البنت بعمها أو خالها ، وزواج الفتى بعمته أو خالته . . ؟ ؟ (المادتان : ١٦٣ ، ١٦٤ م . ف .) ٣ — بعض درجات القرابة النسبية (القرابة بالمصاهرة) (المادتان : ١٦٢ ، ١٦٤ م . ف .) أما فى حالة تعدد الزوجات ؛ فإن المشرع الفرنسى قد اعتبره مانعاً غير قابل للإعفاء أو للتصحيح بأية وسيلة من الوسائل على الإطلاق . ! (المادتان :١٤٧ ، ١٨٤ . م . ف) بل إنه ، وفى حالة الشك فى انحلال الزواج السابق ، سواء لبطلانه أو لفقد الزوجة ، فإنه يمتنع الزواج الثانى ويبقى معلقاً فى انتظار صدور الإعلام الرسمى النهائى ببطلان الزواج السابق أو بوفاة الزوجة السابقة . أو باعتبارها مفقودة بصورة نهائية .

١٥ — وفضلا عن هذا كله ؛ فقد زاد المشرع المدنى الفرنسى احتياطاً آخر : إذ نصت المادة ٦٣ م . ف . على أنه يلزم قبل الزواج : الإعلان عنه ، إعلاناً شاملا لكافة البيانات التفصيلية عن كل من الراغبين فى الزواج . كما نصت المادة ٦٤ . م . ف . على بقاء هذا الإعلان عشرة أيام ، ولابد أن تضم هذه الأيام العشرة

يومين من أيام الآحاد(٣١) ، ودون احتساب يوم لصق الاعلان من هذه الأيام العشرة ثم نصت المادة ٦٥ . م . ف . على أنه إذا لم يتم إشهار الزواج خلال سنة بعد هذا الإعلان . فإنه لا يمكن إشهار الزواج إلا بعد إعلان آخر .

وواضح من هذه المواد المتوالية : أن هذه الاجراءات الإعلانية ، إنما يراد بها إتاحة الفرصة للطعن فى هذا الزواج ، إذا كان هناك وجه للطعن ، كوجود زواج سابق مثلا ؛ خصوصاً وأن المادة (١٨٤ . م . ف) قد أباحت الطعن فى هذا الزواج الثانى ، لا للزوجين فحسب ، ولا للنيابة العمومية فحسب ، وإنما فتحت باب الطعن لكل « ذى مصلحة » ولو كانت مجرد مصلحة أدبية ولا غير .

١٦ — أما فى النطاق الجنائى: فإن المقنن الجنائى الفرنسى قد ارتفع بتعدد الزوجات إلى أقصى درجات التحريم . وهى « الجناية » ثم ارتفع بالعقوبة إلى الأشغال الشاقة المؤقتة (المادة ٣٤٠ ج . ف) ثم جاء قانون ٧ فبراير سنة ١٩٣٣ ليهبط بتحريم ارتكاب تعدد الزوجات إلى ما دون (الجنايات) ، فاعتبره (جنحة) وعاقب عليها بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات ، فضلا عن العقوبة بالغرامة من ثلاثة فرنكات إلى ثلاثمائة ألف فرنك . بل إن الموظف الذى أشهر الزواج الثانى ، لم يفلت هو الآخر من العقاب !

وجدير بالذكر : أن هذا التخفيف الظاهر ، لم يجنح إليه المقنن الفرنسى إشفاقاً بمرتكبي تعدد الزوجات ؛ وإنما لجأ — فى الواقع — إلى هذا التخفيف مضطراً ، بعد أن لوحظ أن القضاة كانوا يشعرون بالتحرج فى الإدانة والحكم بالعقوبة فى قضايا التعدد ، وقد يميلون — بما للقاضى الجنائى من سلطة واسعة فى تقييم الأدلة — نحو تبرئة المتهم إشفاقاً به من عقوبة فادحة القسوة . فلذلك ، ولذلك وحده ، لجأ المقنن الجنائى الفرنسى إلى التخفيف حتى يسهل على هؤلاء القضاة إصدار الأحكام بهذه العقوبة المعدلة!

١٧ — وبعد : فإذا كان من المستقر فى القانون الفرنسى بالذات ، مبدأ « شخصية القوانين» فى مجال الأحوال الشخصية وقوانين الأسرة خاصة ، بمعنى: إخضاع الأشخاص

(٣١) لغرض ظاهر ، وهو اتاحة الفرصة لأكبر عدد من الناس للاطلاع على هذا الاعلان خلال عطلة الأحد .

لقوانين بلادهم وحدها فى هذا المجال. وبناء على ذلك فإن جميع الفرنسيين يسرى عليهم تحريم تعدد الزوجات أيًّا كانت دياناتهم، وأينما كانوا .. بفرنسا أو خارجها، لكن الغريب أن المقنن الفرنسى، قد خرج على هذا المبدأ الذى أقره، حين أخضع الأجانب أيضاً لهذا التحريم الذى أسلفناه لتعدد الزوجات، حتى ولو كان مباحاً لهم فى قوانين بلادهم ! وقد برّر الفقهاء الفرنسيون ذلك باعتبار هذا التحريم قاعدة من قواعد النظام العام ! بل لقد أسبغوا هذا الاعتبار على قوانين الزواج عامة.

وأخيراً: فلقد استقر القضاء الفرنسى على هذا، وتوالت الأحكام متساندة فى هذا النطاق(٣٢).

الشعبة الثانية: تعدد الزوجات فى القوانين الأخرى للدول الغير الاسلامية:

١٨ — تظاهرت هذه القوانين — وسايرها الفقه والقضاء — على تحريم تعدد

(٣٢) أنظر — فى كل ماسبق — المراجع التالية:

أ — جميل الشرقاوى «الأحوال الشخصية لغير المسلمين» ص ٣١، ٣٢ وانظر هامش (٣) بالصفحتين.

ب — عبد الفتاح عبد الباقى «الزواج» ص ٤٠، ٤١

جـ — شفيق شحاتة «أحكام الأحوال الشخصية» جـ ٦ ص ٣.

D) Code civil français.

E) Jeam Carbonnier. «droit civil» pp. 320,321,9.

F) Code pénal français.

G) R. Foignet. «La synthése du droit.» p. 224.

H) R. Foignet. «Manuel élémentaire d'histoire du droit français.» pp. 238,305.

I) Marcel Planiol. «Traité élémentaire de droit civil.» T. 1, pp. 253,4,345,6,350,3,373.

J) V. Marcadé. «Explication du code civil.» pp. 409,509,511, 15,602,604.

K) G. B. Lacantinerie. «Précis de droit civil.» T. 1, pp. 41, 42, 177,199,202,6,8

L) C. Demolombe «Traité du mariage.» T. 1, p. 126.

M) Dalloz. «Repértoire» T. 31, pp. 143,221.

N) Dalloz. «Jurisprudence.» T. 10, pp. 393,423.

O) A.-M. Amirian. «Le mariage en dnoits..» p. 281.

الزوجات ، واعتبار الارتباط بزواج سابق قائم مانعاً من إبرام زواج لاحق ، كما تظاهرت على إهدار الزواج اللاحق وإبطاله إذا انعقد مخالفاً لهذا المبدأ .

ولا جدوى من سرد النصوص — وكلها متشابهة متطابقة — من هذه القوانين المختلفة ، ولكن بحسبنا أن نشير إلى : —

ا — القانون المدنى الإيطالى الصادر فى ١٦ مارس سنة ١٩٤٢ المادة (٨٦) وهى التى تنص على اعتبار عدم الارتباط بزواج سابق قائم . شرطاً موضوعياً من شروط الزواج(٣٣) .

ب — ومثلها تماما .

المادة (٥) من القانون المدنى الألمانى (الغربى) رقم ١٦/ ١٩٤٦ الصادر فى ٢٠ فبراير سنة ١٩٤٦ .ومثل ذلك ما كان فى نص المادة ١٣٢٦من القانون الألمانى السابق .

حـ — وكذلك المادة (١٣٠) من القانون المدنى الرومانى الصادر فى سنة ١٨٦٥ ثم المعدّل فى مارس سنة ١٩٠٦ .

ء — وكذلك المادة الثامنة من القانون المدنى النمسوى الصادر فى ٦ يولية سنة ١٩٣٨ .

هـ — وكذلك : المادة ١٣٥٤ من القانون المدنى اليونانى الصادر فى ٣٠ يناير سنة ١٩٤١ .

و — وكذلك أيضاً : المادة (٨٣ ف ٥) من القانون المدنى الأسبانى الصادر فى ٢٤ يوليو سنة ١٨٨٩ .

ز — وكذلك أيضاً : المادة ١٨ من القانون المدنى اليوغسلافى الصادر فى ٩ أبريل ١٩٤٦ .

ح — ولا يختلف الحال فى القوانين الأخرى ، التى لم تنص على اعتبار عدم الارتباط بزواج سابق قائم ، شرطاً موضوعياً ، ولكنها اعتبرت هذا الارتباط يدمغ

(٣٣) وانظر كذلك نص المادتين : ١١٧ ف ١ ، ١٢٤ (مدنى ايطالى) وهما توكيد وتفصيل للمادة ٨٦ .

الزواج بالبطلان ، كما هو الحال فى القانون المدنى البولندى رقم ١٩٤٥/٢٧٠ الصادر فى ٢٥ سبتمبر سنة ١٩٤٥ .

مادة ١٢ ف ٣ . وجدير بالذكر : أن هذه المادة ، قد صرحت بإخضاع زواج غير البولنديين لقاعدة تحريم تعدد الزوجات كما رأينا فى القانون الفرنسى من قبل .

ولا يختلف الأمر عن ذلك فى القانون المدنى السويدى والسويسرى ، والهولندى وكذلك القانون المدنى الروسى للاتحاد السوفيتى .

١٩ — وبعد : فلعل من المناسب أن نؤكد مرة أخرى رأينا فى قيام الكنيسة بدور خطير فى نقل بعض نظريات القانون الرومانى حتى إلى البلاد التى لم يصل إليها ذلك القانون ؛ فمثلا : استقر القضاء فى انجلترا — وهى بلد الاعتماد على السوابق القضائية قبل التقنين المكتوب — استقرارا تاما لا يفسره إلا هذا التأثير الكنسى ، على تحريم تعدد الزوجات واعتباره باطلا .

كما انتقل هذا التحريم إلى قضاء الولايات المتحدة الامريكية — حينما كانت تساير المذهب الانجلو سكسونى فى الاعتماد على القضاء بدلا من التقنين — ثم انتقل هذا التحريم إلى قوانين هذه الولايات المتحدة بعد أن أخذت بمذهب التقنين .

ومما يدل بوضوح على مدى اهتمام المشرع الامريكى بهذا التحريم ، حرصه على النص عليه فى صميم القانون العام (Common Low) وهو التجميع العام لما استقرت عليه المحاكم عامة . فضلا عن النص عليه مرة أخرى فى قوانين الولايات نفسها ، كقانون ولاية (ألاباما) و (أريزونا) و (أركانساس) و (كاليفورنيا) وغيرها من الولايات(٣٤) .

---

(٣٤) راجع هذا بتفصيل لدى :

(ا) جميل خلانكى « الأحوال الشخصية للاجانب » ص ٥٧ وما بعدها .

(ب) عبد الناصر العطار : « دراسة فى قضية تعدد الزوجات » ص ١٦١ — ١٦٣ .

(جـ) زهدى يكن : « الزواج ومقارنته بقوانين العالم » ص ٢٠٠ .

D) Mary E. Richmond and Fred S. Hall : « marriage and the state. » pp. 55,196,269,301.

الفرع الثانى : تعدد الزوجات فى القوانين الحديثة للدول الإسلامية

٢٠ — فى القانون المدنى التركى : صدر هـذا القانون فى ٤ أبريل سنة ١٩٢٦ ونص على اعتبار الزواج السابق القائم مانعا من الزواج الثانى ، تبعا لما نص عليه القانون السويسرى والفرنسى ، وهكذا جاء نص المادة ٩٣ من هذا القانون تقول: — « كل شخص يرغب فى الزواج يجب أن يثبت أن زواجه السابق قد انحل بالوفاة أو بالطلاق أو بحكم قضائى بالبطلان(٣٥) » .

٢١ — فى القانون المدنى التونسى :

ثم ذهبت (تونس) أخيرا إلى منع تعدد الزوجات أيضاً، وذلك بالأمر المؤرخ ٦ محرم ١٣٧٦ هـ ١٣ أغسطس ١٩٥٦م وقد نص الفصل الثامن عشر من هذا الأمر على عقوبة السجن لمدة عام وبغرامة قدرها ٢٤٠ ألف فرنك أو بإحدى العقوبتين(٣٦)

٢٢ — أما فى قانون الأحوال الشخصية فى (سوريا) و (المغرب) و (باكستان):

فإن القانون السورى رقم ٥٩ الصادر فى ١٧ سبتمبر سنة ١٩٥٣ خاصا بالأحوال الشخصية ، قد أفصح عن اتجاهه ضد تعدد الزوجات ولكن بصورتين مختلفتين : —

الصورة الأولى : بالنسبة لطائفة (الدروز) خاصة : وقد جاء فى المادة ٣٠٧ من القانون السورى للأحوال الشخصية ما نصه : (ا) . . . . (ب) لا يجوز تعدد الزوجات » .

---

35) A.—M. Amirian : «le mariage en droits..» p. 294.

وجدير بالذكر أن هذا القانون التركى قد جعل جزاء مخالفة هذا المنع هو بطلان الزواج اللاحق.
أنظر : جميل خانكى « الأحوال الشخصية » ص ١٤٣ .

ثم قارن نص هذه المادة (٩٣ م ت) مع نظيرتها فى القانون الفرنسى فى الفقرة ١٢ مما سبق .

(٣٦) محمد الطاهر السنوسى : « دائرة التشريع التونسى — مجلة « الأحوال الشخصية »، ص ٢٦ وما بعدها .

الصورة الثانية : بالنسبة للقانون العام : لم يأخذ القانون السورى (لغير الدروز) بمنع تعدد الزوجات ، وإنما اكتفى (فى المواد : ١٧ ، ٦٥ ، ٦٧) بتقييده بإذن القاضى، وللقاضى أن لا يأذن ، إذا لم يقم الرجل — طالب الزواج — بإثبات يساره وقدرته على الإنفاق على زوجتين(٣٧) .

وإلى مثل هذا التقييد بإذن القاضى ، اتجه القانون (المغـــربى)(٣٨) و (الباكستانى)(٣٩) الأخير .

٢٣ — وفيما عدا هذه القوانين : فقد بقى إجماع سائر القوانين الحديثة للدول الإسلامية على حالته مباحا مطلقا . . حتى فى الدول التى تقيم على أرضها طوائف لا تستبيح تعدد الزوجات .

٢٤ — ففى القانون المدنى اللبنانى والأردنى مثلا : نلاحظ أن هذين القانونين ، هما أنفسهما : قانون (حقوق العائلة) الذى صدر فى تركيا سنة ١٩١٧ ثم استمر مطبقا فى لبنان مع تعديلات شكلية فى سنة ١٩٣٨ ثم فى سنة ١٩٥١ . لكنه وبالنسبة لتعدد الزوجات ، رفض مساسه بمنع أو بتقييد ، وبقى هذا التعدد مباحا على حالته حتى الآن (المواد ١٤ ، ٣٨ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٧٤) هذا ، مع العلم بأن (الدروز) فى لبنان لهم قانون خاص صدر فى سنة ١٩٤٨ وقد جاء فى المادة العاشرة منه مانصه: —

« ممنوع تعدد الزوجات ، فلا يجوز للرجل أن يجمع بين زوجتين ، وإن فعل فزواج الثانية باطل » .

أما القانون الأردنى ، فهو القانون رقم ٩٢ لسنة ١٩٥١ ، ولايختلف عن القانون اللبنانى فى خطوطه العامة بصدد تعدد الزوجات .

---

(٣٧) عبد الناصر العطار « دراسة فى قضية تعدد الزوجات » ص ١٦٠ مع الهامش .

(٣٨) ظهير شريف « مرسوم عال » رقم ٣٤٣ — ١٩٥٧ نشر بالجريدة الرسمية—العدد ٢٤٥٤ المؤرخ ١٧ جمادى الأولى ١٢٧٧ الموافق ٦ ديسمبر ١٩٥٧ — العطار المرجع السابق ص ١٥٨

(٣٩) من محفوظات سفارة باكستان بالقاهرة « باللغة الانجليزية » .

٢٥ — أما فى القانون المدنى الإيرانى : فواضح من سائر نصوصه عامة ، ومن بعض المواد — التى تشير إلى تعدد الزوجات كأمر مباح مقرر — خاصة ، أنه لا منع فيه ولا قيد على تعدد الزوجات .

ونكتفى بالمادة ٩٤٢ (فى باب الميراث) من هذا القانون التى تقول : « فى حالة تعدد الزوجات ، فإن نصيب الربع أو الثمن من الميراث المستحق للزوجة يقسم بالتساوى بين الزوجات »

٢٦ — لكن القانون المدنى الايرانى ، ابتدع بدعة حسنة ليس عليها فى المنطق التشريعى الإسلامى من بأس ، وذلك لحماية الزوجة الثانية التى قد يخدعها الزوج عن زواجه السابق . ومن أجل هذا : صدر قانون ١٤ أغسطس سنة ١٩٣١ يفرض — فى مادته السادسة — على الزوج أن يعلن الزوجة الثانية قبل أن يتزوجها بأنه مرتبط بزواج سابق(٤٠).

٢٧ — أما فى الجمهورية العربية المتحدة :

فقد سبق أن ذكرنا مراحل المحاولات المتوالية لتقييد لعددالزوجات أو منعه .. ولاتزال المعركة محمومة صاخبة ، تتيه فيها أصوات المنطق العلمى الرشيد بين صيحات العواطف السطحية الثائرة(٤١) . .

لكن وحتى الآن : فلا يزال تعدد الزوجات بغير منع ولا تقييد . .

40) A.—M. Amirian : «Le mariage..» pp. 290 et suiv.

ثم أنظر :

(أ) محمد أبو زهرة : (عقد الزواج وآثاره) ص ١٥ — ٢٠ .

(ب) جميل خانكى : (الأحوال الشخصية للأجانب فى مصر) ص ١٤٣ .

(٤١) راجع الفقرة ٥٨ من هذا الفصل ، ويبدو منها محاولة واضعى المشروع الأخير لقانون الأحوال الشخصية أن يقلدوا القانون الايرانى فيما ذكرناه حالا .

الفصل الخامس

رأينا الخاص

وينقسم هذا الفصل إلى المبحثين التاليين :

المبحث الأول : ملاحظات ، ومقدّمات ، ونتائج .

المبحث الثانى : رأينا الخاص حول مشكلة تعدد الزوجات .

المبحث الأول : ملاحظات ، ومقدمات ، ونتائج .

١ — إن تعدد الزوجات — كما أثبت البحث العلمى القائم على إحصاءات عريضة، واستقراءات واسعة فى حقل الواقع البشرى العام — إنما هو ظاهرة اجتماعية بحت، نبعت من أعماق المجتمع البشرى ، ولازمته طوال مراحل التاريخ الإنسانى العام ، ولم تقتصر — كما توهّم البعض — على المجتمعات البدائية ، وإنما كانت على العكس — كما أثبت الباحثون الثقات — مصاحبة للتطور الحضارى ؛ كما لم تنحصر فى أهل دين معين من الأديان ، وإنما وُجِدت هذه الظاهرة كلما وجدت الظروف والأسباب التى تخلقها خلقاً قاهراً حتمياً ، وهى أسباب راسخة فى أعماق النفس البشرية ، رسوخا لا ينفع فى إنكاره دحض ولا جدال ..(١)

٢ — إن جميع الأديان السماوية الثلاثة ، قد أقرت تعدد الزوجات ، وإن اختلفت بين التصريح به فى نصوص قاطعة — كما فى التوراة والقرآن — وبين السكوت عنه وعدم التصدى الصريح لمنعه كما فى الإنجيل ..(٢)

1) A) E. Westermarck. « Histoire du mariage.» v. 5, pp. 58 et suiv.

B) W. Goodsell : «A History of marriage » pp. 527-530

(٢) ويقول المستشرق الانجليزى (فيليام) مانصه : « أن موسى لم يمنع تعدد الزوجات » وقد مارسه النبى داود ،كما أن « العهد الجديد » (وهو الانجيل) لم يمنعه بصورة مباشرة..» انظر :

W. H. Quilliam : «The faith of Islam» p. 14.

٣ — إن من أهم الظروف والعوامل الاجتماعية التى تدفع إلى هذه الظاهرة : وجود فائض من النساء العزبات سواء أكنّ أبكاراً أم ثيبات ، بالنسبة لتعدد الرجال المقدمين فعلا على الزواج (وليس مجرد القادرين عليه ثم يضربون عنه) فى المجتمع .

ولا يخفى : أنه ليس بلازم ، أن نقتصر على ترديد هذا التسبيب التقليدى لوجود هذا الفائض من العزبات ، بالأسباب المكرورة عن تعداد أبواب الهلاك الفردى والجماعى للرجال ، وتعرضهم للمخاطر أكثر مما يتعرض النساء . .

لا لزوم للاقتصار على هذه الأسباب التقليدية وحدها ، كما أنه لا معنى للاقتصار على التعداد النظرى للرجال والنساء ، وإنما العبرة الحقيقية ، والمقياس الواقعى السليم ، هو احتساب هذا الفائض على أساس عدد النساء الصالحات للزواج من جهة ، ثم : عدد الرجال المقدمين فعلا على الزواج من جهة أخرى ؛ لأننا لا يعنينا فعلا — ونحن بصدد التعرف على هذا الفائض — إلا تعداد (الفرص) المهيأة للزواج بين كل من الجنسين .

٤ — وغنى عن البيان : أن أزمة الزواج — أيّا كانت أسبابها — تستبعد من حساب الرجال أعداداً ضخمة ، بقدر ما تضاعف حساب الفائض فى تعداد العزبات أضعافاً مضاعفة مما يجعل الاعتماد — فى هذا المجال — على الإحصاءات المجردة للتعداد العام للبالغين من الرجال والنساء ، محض مغالطة مكشوفة ، أو تضليل سافر هزيل .

٥ — إنه ، حينما يتراكم هذا الفائض فى تعداد العزبات — أيا كانت الأسباب — فى مجتمع ما ؛ فهاهنا : يتحكم القانون الخالد الذى لا نقض له : قانون العرض والطلب ، وهنا : ينزل — حتما — إلى ميدان اللقاء بين الجنسين ، هذا العدد الفائض من النساء بكل ما لديهن من وسائل الإغراء ، وبآخر ما يستطعن من أساليب الدفاع المستميت عن حقهن فى الحياة الفطرية ، مهما كان الثمن ، وكيفما كان الطريق . . !

٦ — إن النتيجة المحتومة — لهذا الصراع — التى لا يحتمل التقسيم العقلى البحت، ولا الواقعى المحض ، نتيجة سواها . هى :

(ا) — إما أن يرتبط هذا العدد الفائض برجال متزوجين فعلا ، ولكن فى الخلاء . . الخلاء الخالى من كل حماية قانونية ، أو احترام اجتماعى ، أو اعتراف من العرف . وهذا بالفعل : هو القرين السرطانى المتضخم على هامش الزواج ، بل الذى يهدد الزواج فعلا فى صميم قلاعه وفى عقر دياره . . وكأنه الانتقام الحاقد المدمر ، ينصبّ على رأس الزوجة الشرعية من الخارج ؛ من إناث مثلها ، لم يفزن بنصيبهن من هذا الزواج . .

٧ — وإن نظرة واعية ، إلى كتابات الأوربيين المعاصرين فى هذا المجال — ومنهم سيدات ! — ترينا أقوى الاعترافات وأروعها بزلزلة الالتزام الكاذب بمبدأ (وحدة الزوجة) فى كل بلد يتشدق بتحريم تعدد الزوجات . (٢)

٨ — وإن نظرة واحدة ، إلى الإحصاءات المروعة لجيوش اللقطاء فى سائر بلاد أوربا ، وإلى القوانين المتتالية التى تصدر — بهذا الخصوص — فى هذه البلاد، وإلى ضيعة اللقطاء فى هذه القوانين بين الحياة المشوهة والإعدام الأدبى ..(٣)

نقول : إن نظرة واحدة إلى كل ذلك أو بعضه ؛ ترينا أية وصمة فاحشة فى جبين الحضارة الأوربية ، تلك هى وصمة اللقطاء ، التى ينبغى أن يئن من حولها الضمير الاجتماعى العام .

---

(٢) أنظر هامش ٣٣ من الفصل السابق مباشرة .

ثم أنظر الفصل الشيق الذى كتبه (جودسيل) بعنوان : « الحرية فى الحب » .

W. Goodsell : « A history of marriage and the family. » pp. 527,30

وكذلك ، W. H. Quilliam : «The faith of Islam.» pp.. 15. 11.

3) A— Loc. cit.
B— Goodsell : op. cit. pp. 444,5

٩ — إن من الواقع المؤلم الساخر : أن يكون هذا السبيل — سبيل ارتماء الفائض من العانسات فى أحضان الظلام العفن — هو أيسر السبل منزلقا . وأشدها إغراء لذئاب الرجال . . بل إنه السبيل الذى يزداد كل يوم طولا وعرضا ، ثم لا يزداد إلا حظا من تغاضى المصلحين . وتسامح الحازمين ، وتعامى المبصرين . . . ؟!

١٠ — إن السادة الثائرين على تعدد الزوجات فى مصر بالذات ، لو تفضلوا فمدّوا أيديهم إلى إحصاءات التعدد المتضائل المنقرض ، ثم قارنوها بما يصكّ العيون بين آن وآن : من إحصاءات الآلاف المؤلفة من عميلات مكاتب (حماية الآداب) — وهن قطرات من بحر لا سبيل إلى ضبطه — لأدركهم الخجل إن لم يدركوه . !

١١ - إن هؤلاء الثائرين على تعدد الزوجات — لأنه شبهة من عهد (الحريم) - لو تذكروا لحظة : هؤلاء الجوارى البيض وغير البيض اللاتى تكتظ بأجسادهن المستباحة ؛ ملاهى الليل ، ومراسح الهوى . . لأدركوا كيف عاد عصر الرقيق علانية . . ولكن « على المشاع » . !(٤)

١٢ — وأخيراً : فإن الذين أضرمهم الحماس لحقوق (المرأة) ؛ لو اعترفوا بأن هؤلاء البائسات جميعاً ، مخلوقات بشريات من جنس (المرأة) لأدركوا مدى المغالطة فيما يقولون : فإن يكن (للمرأة) غير المتزوجة حق فى الاستئثار بزوجها خالصاً لها؛ أوَ ليس (للمرأة) غير المتزوجة حق فى نصيبها من الحياة الزوجية على الإطلاق(٥) ؟؟

١٣ — (ب) — أما السبيل الثانى أمام هذا الفائض فى تعداد العزبات ، فهو : الرهبنة الإجبارية ، والحرمان الاضطرارى المفروض .

ولا شك أن الرهبنة فى ذاتها ، قد تكون مقبولة ومحتملة ، حينما يختارها الإنسان لنفسه ، إيماناً بمبدأ ، أو سعياً إلى هدف ، أو تكفيراً عن ماض . . أما الفرض

---

4) A— Quilliam. loc. cit.
B— Muhammad Ali : «The religion of Islam.» p. 643.
5) Westermarck : op. cit. pp. 135,6. وهو يقول :
« ان قوانين الزواج فى البلاد المسيحية ، مسئولة عن ايجاد هذا العدد الضخم من العوانس، والزواج الفردى هو السبب » .

والقهر والإجبار ، لحرمان فتاة أو سيدة من حياتها الفطرية كما خلقها الخالق منذ خلق . . فهذا ما قد تتجرعه المرأة ولكنها لا تكاد تسيغه ، حتى تطيح بها الثورة الحاقدة ، والسخط المكتوم . .

١٤ — (جـ) — أما السبيل الثالث والأخير أمام هذا الفائض من العزبات فهو : « تعدد الزوجات » ليستوعب هذا الفائض فى نطاق الشرف ، وتحت حماية القانون ، وباعتراف المجتمع .

١٥ — (د) — إنه ليس هناك من قسيم رابع لهذه السبل الثلاث ، إلا قسيم خفىّ : لا يوجد إلا فى البيئات المتدينة ، أو التى تحكمها موانع خاصة : وهذا هو تعدد الزوجات « تحت الأرض » إذا حاربه السلطان « فوق الأرض » شأنه فى ذلك : شأن كل ظاهرة اجتماعية يضطهدها القانون . ونريد بذلك : « تعدد الزوجات العرفى » الهارب من سلطان القانون !(٦)

١٦ — إننا لا ندرى : كيف نسى المطالبون بمنع تعدد الزوجات أو تقييده : أنه إذا حارب القانون المدنى تعدد الزوجات ، فإن القانون الجنائى — فى الوقت نفسه — يضحك ملء شدقيه لتعدد الخليلات على أوسع المدى . . ؟ فمن الثابت المعروف : أن المعاشرة الرضائية بين رجل وامرأة — بالغين — لا جناح عليها فى ذلك القانون ، متى أفلتنا من بعض الاستثناءات القانونية الشاذة ، هذه حقيقة صارخة ، لا ندرى كيف ينساها أو يتناساها الثائرون على تعدد الزوجات ؟

١٧ — إن سائر المشكلات والأضرار التى نشكوها من تعدد الزوجات ، ليست — عند التحقيق — مقصورة عليه ؛ بل إنها موجودة بالتأكيد فى ظل الزواج

(٦) فى عقيدتنا ، وبالنظرة المتمهلة للواقع الفعلى القائم فى مجتمعنا . فان الزواج العرفى — حتى مع وحدة الزوجة — قد يصبح عما قريب : هو النظام القاعدى العام ، وينقلب الزواج الرسمى هو الشذوذ والاستثناء . . كلما تزايد الضغط التشريعى الأحمق على الزواج الرسمى بإثقال تبعاته ، وتضييق أبوابه .

الفردى ! فظلم الزوجة ، وتشريد الأطفال ، والعداوة بين الإخوة ، وتضخم النسل الضالّ .. إلى آخر هذه المساوئ .. كلها موجودة بالفعل فى ظل الزواج الفردى ؛ خصوصاً : الزواج المتعاقب. بزوجة واحدة بعد انحلال الزواج الأول بالوفاة أو بالطلاق ، بل إن هذه المساوىء كلها ، يرتكبها الرجل الأحمق فى الزواج بواحدة مدى حياته . .

١٨ — إن الفيصل الحق ، والتفرقة الجوهرية بين الخير والشر فى كل نظام ، إنما هو فى مقياس التطبيق : بين إحسان الاستعمال أو إساءته .

وهنا ؛ يقفز السؤال التالى : من هو الذى يطبق هذا المقياس ؟ هل هو القانون؟ أم نترك حرية التقدير للقاضى ؟

أما القانون فهو آخر من يتكلم لتقويم أى سلوك اجتماعى على الإطلاق ! إذ لا يأتى دوره الفعال : إلا بعد أن يصبح تعبيراً (سلطانيا) عن الاتجاه الحقيقى للمجتمع ، وإلا ؛ فأين قوانين المرور ؟ وفرض التسعيرة ؟ ومحاربة الرشوة ؟ ومطاردة المخدرات؟؟ أين جدوى هذه القوانين فى واقع التنفيذ والتطبيق ؟ ؟

لا ، بل على العكس : فإن كل ممنوع مرغوب ، مالم يسبق ذلك (المنعَ) القاهر (امتناعٌ) ذاتى .

ولم يصدر قانون على الإطلاق فى بلد — أى بلد — منفصلا عن الضمير الاجتماعى، مجافيا لاقتناع المجتمع ، إلا تناولته الجماهير بالخرق فى كل موضع ، حتى يدخل ذكاء الجماهير — وهى ملايين — فى معركة عنيدة ضد ذكاء المقنّنين — وهم أفراد — فلا تزال الجماهير فى تخريق ، والمقننون فى ترقيع . . حتى يصبح القانون ولا شىء غير الرقع . . !

أما الاحتكام وترك حرية التقدير إلى القاضى ؟ فماذا أرغم الناس — فى الواقع — على التفكير فى تعديل القانون إلا فشل القضاء فى علاج هذه المشكلة ؟ بل فى علاج كل مشكلة اجتماعية تزداد — مع تزايد الأحكام — تعقيداً وانتشاراً .. ؟

ولا يقال : إن ذلك الفشل ؛ قد كان مرجعه إلى تقييد القاضي وإلزامه بالقانون الذى يبيح تعدد الزوجات ؛ أفلم يكن بيد القضاة — منذ أن نشأ القضاء — مبدأ شرعى عام مستقر ، يبيح لهم — بل يدعوهم — لتطليق المرأة جبراً على زوجها إذا اشتكت إضراره بها ؟ أو لم يكن بيد القضاة - منذ أن نشأ القضاء — سلاح رهيب لردع الزوج العابث بأقصى عقوبة تنال حرية الشخص وكرامته وهى الحبس لعدم الإنفاق ؟ وهذه النفقة ؛ ألم يكن تقديرها حرا متروكا لقاضى الموضوع ؟ وقد كان فى هذا أوسع المجال لتأديب الزوج العابث ؟ وفى نطاق تعدد الزوجات بالذات : ألم يكن فى وسع القضاة — دون حاجة لتقييد التعدد أو منعه — أن يستعملوا هذه الأسلحة الفعالة فى مرونة ووعى ؛ لردع العابثين: إما بإجابة الزوجة (السابقة أو اللاحقة) إلى الطلاق إن طلبته ، مستنداً إلى هجره لها ولأولادها ، وهو مسند من القانون عتيد ، مع إثقاله بنفقة تعيد للعابث الرشد وتقصم الظهر ؟ أو تسوق إلى الحبس من يقدم على تعدد الزوجات بالإفلاس ؟

فإذا كان القضاء — حتى الآن — لم يستطع استعمال كل ما أتاحه له القانون القائم من وسائل الردع والتقويم . . أفليس هذا القضاء عن مرونة التطبيق لتقييد الزوجات أعجز ؟ ؟ ولا يقال : إن القاضى كان مقيداً بما ينطرح أمامه من أدلة مضللة ، وشهود مأجورين . . فهل سيعجز الرجل العابث حين يتقدم لزواج ثان وثالث ورابع ، عن اصطناع أضعاف هذه الأدلة ، واستئجار أفواج من هؤلاء الشهود ؟ ؟

المبحث الثانى : رأينا الخاص :

١٩ — أولا : الاهتمام بنشر الوعى الرشيد لفهم الدين على وجهه الصحيح ، ولتقدير الفرد لمسئولية الزواج قبل الإقدام عليه .

وفى مجال تعدد الزوجات بالذات : لابد من توعية دينية بصيرة راشدة بما اشترط الله له — بل للزواج الفردى بواحدة — من شرط العدل وإنصاف الرجل لزوجه من نفسه فضلا عن إنصافها حينما تشاركها زوجة أخرى ، وهذا هو الذى تشدد النبى ﷺ فى إلزام نفسه به ، وفى إلزامه للمسلمين جميعاً ، وفى إنذارهم بأفظع العقوبات

عند الله لمن يهملونه ، أو يقصرون فيه ، أو يقدمون على تعدد الزوجات وهم يتوقعون عجزهم عنه . .

ثانياً — امتصاص الفائض فى تعداد النساء . . بتشجيع الشبان على الزواج ، مع تبصيرهم بتنظيم النسل إن كان ولا بد . .

ثالثاً — امتصاص الفائض المعربد من بنات الليل وضحاياه ، وتوفير الملاجىء لهن ، وإبعادهن عن معركة التحدى ضد نظافة المجتمع واستقرار الزواج .

٢٠ — ثالثاً : أما عن القانون ، فإن الإجماع الإسلامى قائم مستقر على استلزام المصارحة والوضوح لإبرام سائر العقود وفى مقدمتها : عقد الزواج ، كما هو قائم ومستقر على هدم كل عقد — أى عقد — يقوم على الخداع أو الختل . . وفى مقدمتها : عقد الزواج أيضاً . .

وإذن : فليس على المقنن المصرى من بأس أى بأس ، فى أن ينص على ما سبقه إليه المقنن الإيرانى من استلزام النص فى عقد الزواج نفسه على ارتباط الزوج أو عدم ارتباطه بزواج سابق قائم . .

٢١ — بل إننا لنخطو فى هذا السبيل خطوة أخرى لم ينص عليها المشرع الإيرانى — ولكن لا يمانع فيها رأى واحد فى الفقه الإسلامى — وهى ضرورة النص على كل زواج سابق ولو كان قد انحل فعلا بالطلاق أو بالوفاة ، فقد ينكشف أن الرجل مزواج عابث ، مما يهز رضا الزوجة به أساساً . .

٢٢ — بل إننا لنريد أن نمضى فى هذا الطريق الفسيح المشرق على أرض صلبة من إجماع الأديان والقوانين والأعراف عامة ، على استلزام الرضا السليم فى كل عقد سليم يراد له الثبات والاستقرار . . فنقترح النص فى عقد الزواج بنصوص صريحة شامله ، ومفصلة دقيقة ، لسائر العناصر الجوهرية فى تحديد الموقف الحقيقى لكل من الزوج والزوجة جميعاً ، إذ لا معنى لقصر هذا الإلزام على الزوج مع تمكين الزوجة من اختلاق الكذب والخداع الذى يجر — حتما - إلى زلزلة الزواج ، أو إلى قهر الزوج

للبحث عن زوجة أخرى،تدفعه الحاجة الصادقة ، و الرغبة الطائشة فى الانتقام . .

و نقول: سائرالعناصر الجوهرية ، دون تفرقة بينالعناصر الاجتماعية، والمالية، والصحية ، إلى آخر سائر هذه العناصر التى تخضع لمقياس حاسم شامل وهو :

أن يكون من شأن تخلف هذه العناصر ، إحداث خلل فى عنصر الرضا ، بحيث لو اطلع عليه الطرف المخدوع قبل عقد الزواج لما أقدم عليه .

نعم : لابد من هذا الشمول الكامل والمصارحة الصادقة الدقيقة . . ما دمنا نسعى مخلصين لإبرام زواج مستقر سليم ، بدلاً من إبقاء الزواج بمجرد صفقة بين لصّين . . !

٣٩— وإن تعجب فعجب ! أن يفسح (القانون الجنائى) فصولا كاملة لمعالجة جرائم النصب والتزوير والغش والاحتيال . . شاغلا نفسه ، وشاغلا معه سائر السلطات العامة ، قضائية وتنفيذية ، لتوقيع العقوبات العنيفة القاسية على مرتكبي هذه الجرائم ، وتقرير التعويضات المناسبة لمواساة ضحاياها ، حتى ولو كان موضوع هذه الجرائم لا يتعدى قروشاً أو مليمات ؛ ثم يقف هذا القانون ، والقانون المدنى معه ، فضلا عن اجتهاد الفقه والقضاء . فى صمت مطبق عن جرائم النصب الأثيم الرهيب فى مجال الزواج خاصة . . . ؟ ؟

الباب الثالث

الجمع المحرم بين الزوجات

تقديم : الواقع أن هذا الباب ليس إلا تتمة للباب السابق وهو : مانع الارتباط بزوجية قائمة « تعدد الزوجات »

كذلك فإن هذا المانع ، لانجده إلا حيث يباح تعدد الزوجات ، وهو مالا نجده الآن — كما سبق أن رأينا — إلا فى نطاق تشريعين اثنين : التشريع الإسرائيلى ، ثم التشريع الإسلامى .

أما التشريع المسيحى ؛ فلقد رأيناه يتنكر لتعدد الزوجات ، وينتهى إلى تحريمه ، رغم ما استظهرناه من النصوص الإنجيلية والتطبيق التشريعى فى صدر المسيحية من إباحته أو الصمت عنه .

وهكذا ينحصر البحث فى هذا الباب ، فى الفصول الثلاثة التالية : —

الفصل الأول : الجمع المحرم بين الزوجات فى التشريع الإسرائيلى .

الفصل الثانى : الجمع المحرم بين الزوجات فى التشريع الإسلامى .

الفصل الثالث : الجمع المحرم بين الزوجات فى القانون المقارن .

الجمع المحرم بين الزوجات فى التشريع الإسرائيلى

١ — برغم ما وجدناه(١) فى النصوص الأولى للتشريع الإسرائيلى — وهى نصوص التوراة — من إباحة تعدد الزوجات ودون التقيد بعدد معين ، فإننا لا نجد فى هذه النصوص إيضاحاً ظاهراً يتعلق بالجمع بين زوجتين مرتبطتين بقرابة على درجة معينة ، إلا ما نجده فى الموضعين التاليين :

٢ — **الموضع الأول** : فى عهد سابق لعهد موسى ، ولو أنه يدخل — حسب العرف التشريعى الإسرائيلى على الأول — ضمن التراث التشريعى لليهود . نجد النص التالى :

« ثم قال لابان ليعقوب : ألأنك أخى ، تخدمنى مجاناً ؟ أخبرنى ما أجرتك ؟ وكان للابان ابنتان : اسم الكبرى : ليئة ، واسم الصغرى : راحيل ، وكانت عينا ليئة ضعيفتين ، وأما راحيل فكانت حسنة الصورة وحسنة المنظر ، وأحب يعقوب راحيل . فقال : أخدمك سبع سنين براحيل ابنتك الصغرى » . ويستطرد النص إلى زفاف يعقوب : « وفى الصباح.. إذا هى ليئة ! فقال للابان : ماهذا الذى صنعت بى ؟ أليس براحيل خدمت عندك ؟ فلماذا خدعتنى ؟ فقال لابان : لا يُفعل هكذا فى مكاننا أن تُعطى الصغيرة قبل البكر . أكمل أسبوع هذه فنعطيك تلك أيضاً بالخدمة التى تخدمنى أيضاً سبع سنين أخر، ففعل يعقوب هكذا.. فدخل على راحيل أيضاً ، وأحب أيضاً راحيل أكثر من ليئة .... »

ثم تؤكد التوراة أن يعقوب قد جمع فى زواج مستقر بين الأختين : ليئة وراحيل،

(١) راجع : الفصل الثانى من الباب السابق .

فتستطرد التوراة قائلة : « ورأى الرب أن ليئة مكروهة ففتح رحمها ، وأما راحيل فكانت عاقراً »

ثم تمضى التوراة فى هذا التأكيد فتقول : « فلما رأت راحيل بأنها لم تلد ليعقوب غارت راحيل من أختها .... »(٢)

٣ — الموضع الثانى : لكن وبرغم هذا الوضوح الذى رأيناه فى إباحة الجمع بالزواج بين أختين معاً ؛ فإننا نرى بعد ذلك فى تعاليم موسى عليه السلام ، مانصه : ولا تأخذ امرأة على أختها للضر لتكشف عورتها معها فى حياتها »(٣)

وواضح أنه للجمع بين النصين ؛ لا مناص من القول بتطور التشريع فى هذا الصدد ..

٤ — وفيما عدا هذين الموضعين من التوراة ، فإننا لانعثر على نصوص واضحة فى هذا المجال ، أما فى التطور التشريعى الاسرائيلى بعد التوراة ، فلا نرى اهتماما بالتصدى لهذا المانع من موانع الزواج .

---

(٢) التوراة . سفر التكوين . الاصحاح ٢٩ الفقرة ١٥ الى نهاية الإصحاح . ثم الفقرة الاولى من الاصحاح ٣٠

(٣) التوراة . سفر اللاويين . الاصحاح الثامن عشر . فقرة ١٨ .

الفصل الثانى

الجمع المحرم بين الزوجات فى التشريع الاسلامى

هنا نرى النصوص وفيرة ، والحديث الفقهى واضحاً ، حول هذا الجمع المحرم بين الزوجات ، مما يدعونا لتقسيم البحث فى هذا الفصل إلى المبحثين التاليين :

المبحث الأول : من يحرم الجمع بينهن من الزوجات .

المبحث الثانى : المجال الزمنى لتحريم الجمع بين الزوجات .

المبحث الأول : من يحرم الجمع بينهن من الزوجات .

١ ـ لا خلاف بين المسلمين عامة على تحريم الجمع بين الأختين ، تطبيقاً للنص القرآنى الصريح فى ختام تعداد المحرمات : « وأن تجمعوا بين الأختين »(١) .

٢ ـ كذلك لا جدال بين الفقهاء المسلمين على فهم اللفظ العربى القرآنى على معناه الشامل لكل من تجمع بينهما « الأخوة » من النساء ، ويدخل فى هذا المفهوم: الأختان الشقيقتان ، والأختان للأم ، أو للأب ، كما تدخل الأختان فى الرضاع على حد سواء .

٣ ـ أما الذى قد يثير ـ ويقال إنه قد أثار بالفعل ـ خلافاً فى هذا المجال ، فهو ما أضافه الحديث النبوى إلى ما نص عليه القرآن ، وذلك فيما ورد عند أصحاب الصحاح أنه : عن أبى هريرة قال « نهى النبى ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها أو خالتها » رواه الجماعة . وفى رواية « نهى أن يجمع بين المرأة وعمتها وبين المرأة وخالتها » رواه الجماعة إلا ابن ماجه والترمذى ، ولأحمد والبخارى والترمذى من حديث جابر مثل اللفظ الأول(٢) وقد أورد الشوكانى له روايات عديدة ، كما أورد عن

(١) سورة النساء ، آية ٢٣

(٢) محمد بن على الشوكانى « نيل الاوطار » جـ ٦ ص ١٥٦

بعض النقاد وأصحاب الرأى فى علم رواية الحديث أن أكثر الطرق فى رواية هذا الحديث « متواترة » ومعنى هذا : الارتفاع بقوة الرواية لهذا الحديث إلى أعلى درجات القوة فى الرواية والإسناد . .

ثم يقول الشوكانى « وأحاديث الباب تدل على تحريم الجمع بين من ذكر فى حديث أبى هريرة ، لأن ذلك هو معنى النهى حقيقة ، وقد حكاه الترمذى عن عامة أهل العلم. وقال: لا نعلم بينهم اختلافا فى ذلك، وكذلك (حكاه) الشافعى عن جميع المفتين وقال: لا اختلاف بينهم فى ذلك »(٣) .

٤ — وهكذا قيل : لقد بدأ الفقهاء المسلمون فى تطبيق هاتين القاعدتين : تحريم الجمع بين الأختين، ثم تحريم الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها، حتى انتهوا إلى قاعدة استقرائية عامة تظهر عند التطبيق وهى : — أن تحريم الجمع بين امرأتين يشمل كل حالة تكون بحيث لو افترضنا كلا من المرأتين ذكراً لحرم عليها الزواج بالأخرى ، كلا المرأتين فى هذا الافتراض سواء . .

أما إذا اقتصرت المحرمية على افتراض الذكورة لواحدة فقط دون الأخرى ، لم يكن هناك تحريم للجمع بين المرأتين : كالجمع بين امرأة كانت زوجاً لرجل ، وبين ابنة ذلك الرجل من زوجة أخرى ، وللإيضاح نقول : لو أن (زينب) كانت زوجة (ليحيى) ، كما أن ليحيى هذا ابنة (هى فاطمة) من زوجة أخرى غير زينب . هنا يجوز لرجل آخر أن يتزوج زينب هذه بعد خلوّها من يحيى ، وأن يتزوج أيضاً معها فاطمة ، صحيح أننا لو افترضنا فاطمة رجلا لحرم عليها الزواج بزينب إذ أنها بالنسبة لها زوجة أب ، كما سنرى ذلك بالتفصيل فى باب التحريم بالقرابة ، لكن وفى الوقت ذاته ،فإننا لو افترضنا العكس وهو أن زينب كانت رجلا لجاز لها الزواج بفاطمة هذه لأنها بالنسبة لها أجنبية عنها حسب الفرض القائم .

هذا هو ما انتهى إليه الفقه فى سائر المذاهب الإسلامية ؛ما عدا فقيهاً واحداً من

---

(٣) المرجع السابق ص ١٥٧ .

تلاميذ أبي حنيفة وهو زفر ، الذى اكتفى بظهور المحرمية على افتراض الذكورة لواحدة فقط من المرأتين .

على أن سائر الفقهاء والشراح — بما فيهم الأحناف أنفسهم — على عدم الاعتداد بهذا الرأى الفردى . .(٤)

٥ — لكنا نرى فى أعقاب ذلك الاتفاق الفقهى ، تلك الظاهرة التى سبقت الإشارة إليها من تقاذف الاتهامات ببعض الآراء الشاذة ، ورجم بعض الفرق السياسية لبعض بهذه الاتهامات(٥) .

وهنا أيضاً : نرى اتهاما شائعاً بالخروج والتمرد على هذا الحديث الذى رأينا مدى قوته فى الرواية والإسناد ، ومدى الإجماع الفقهى على مضمونه ، ثم نرى هذا الاتهام حائراً كذلك بين هذا الفريق أو ذاك ؛ من فرق الخوارج تارة ؛ أو من أئمة الفقه الظاهرى تارة ؛ أو من فرق الشيعة تارة ثالثة أخرى . دون تحديد واضح على الاطلاق لمستند النقل عن هذه المصادر جميعاً . . !

٦ — وفى رأينا : أن الالتزام بفرائض البحث العلمى ، يفرض علينا الرجوع إلى الفقه الخارجى من جهة ؛ وللفقه الظاهرى من جهة ثانية ؛ ثم للفقه الشيعى من جهة ثالثة أخرى . . لنرى :

٧ — أولا : أما الفقه الخارجى ، فإن شيخ الاسلام محمد بن يوسف الميزابى الخارجى الإباضى ، يعقد لهذا الموضوع فصلا مستقلا زاخراً بالروايات والأسانيد القوية لحديث النهى النبوى عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، وبتفصيل دقيق ، وهو لا يكتفى بسرد هذه الروايات والأسانيد للحديث ؛ بل يقرر سلامتها وقوتها ،

---

(٤) هذا هو المشهور عند عامة الفقهاء والشراح والباحثين . أنظر مثلا :
ا — برهان الدين المرغينانى الحنفى « الهداية » جـ ٢ ص ٣٦٤ ب — مع شرح الكمال بن الهمام « فيض القدير » بالموضع نفسه جـ — ثم أنظر الهامش أيضا لأكمل الدين البابرتى (الموضع نفسه) وفيه نسبة قول زفر الى فقيه متقدم هو ابن أبى ليلى .

(٥) راجع ما أسلفناه بشأن الانحرافات الشاذة حول عدد الزوجات فى الباب السابق .

ثم يقرر الإجماع بين المسلمين على هذه القاعدة ، ثم لا يكتفى بكل ذلك ، وإنما ينتهى إلى تقرير القاعدة التى انتهى إليها فقه سائر المذاهب الإسلامية الأخرى مما أسلفناه حالا . وهى القاعدة التى يذكرها بقوله : « وحاصله : الإشارة إلى أنه لا يجمع بين المرأة ومحرمتها ، من لو كانت إحداهما ذكراً لم يتزوج الآخر »(٦) .

ثم يختم الفصل بما اتفق عليه الجمهور من فقهاء المذاهب عامة ، وهو أن تكون المحرمية من الطرفين جميعاً ، على افتراض كل من المرأتين ذكراً والأخرى أنثى ، بحيث لو كانت المحرمية قاصرة على طرف واحد فقط ، لجاز الجمع . ويضرب لذلك الأمثلة الثلاثة المأثورة المشهورة فى تطبيق الصحابة لهذه القاعدة ، حين جمع بعض هؤلاء بين امرأة رجل وبين ابنته من غيرها . .(٧)

٨ — ثانياً : أما الفقه الظاهرى : فإن لسانه الصادح وهو الفقيه أبو محمد بن حزم ، نراه يصارحنا فى هذا المجال بقوله : « مسألة : ولا يحل الجمع . . بين الأختين . . . . ولا بين العمة وبنت أخيها ، ولا بين الخالة وبنت أختها ، كما قلنا فى الأختين سواء سواء(٨) » . ثم يختم حديثه المفصل فى مجال الجمع المحرم بقوله : « والخبر المشهور من طريق أبى هريرة إلى النبى ﷺ فى أن لا يجمع بين المرأة وعمتها ، والمرأة وخالتها ، وعلى هذا جمهور الناس .. . »(٩)

٩ — ثالثاً وأخيراً : الفقه الشيعى أما الفقه الشيعى : فإننا نؤثر هنا أن نبدأ بالفقه الزيدى ، ثم نختم طوافنا بالفقه الإمامى .

أما الفقه الزيدى : فيرى إمام المذهب وأستاذه : الإمام زيد بن على بن زين العابدين فيما يرويه عنه جامع كتاب « مجموع الفقه الكبير » ما نصه : « حدثنى زيد ابن على عن أبيه عن جده عن على عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تتزوج المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة أخيها ولا على ابنة أختها ،

---

(٦) محمد بن يوسف الليزابى « وفاء الضمانة بأداء الأمانة » جـ ٢ ص ١٢٩ ، ١٣١

(٧) المرجع والموضع أنفسهما .

(٨) أبو محمد على بن حزم « المحلى » جـ ٩ ص ٦٣٥

(٩) المرجع نفسه ص ٦٢٩

لا الصغرى على الكبرى ولا الكبرى على الصغرى »(١٠) .

ثم يشرع الشارح : شرف الدين الحسين بن أحمد السياغى فى إسناد هذا الحديث، وسرد روايته من طرق كثيرة صحيحة فى قمة الرواية للحديث النبوى(١١) .

بل إن السياغى لينقل عن مرجع شيعى آخر أن عليا نفسه — وهو قطب الشيعة ومحورها — قد عرض عليه أمر رجل تزوج امرأة على خالتها فجلده وفرّق بينهما . بل إن السياغى ليزيد فينقل عن مرجع شيعى آخر ما نصه : « .. عن الحسن ابن يحيى : إجماع آل رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن ذلك لازم للعمل به والحكم به ولا يسع (أحد)(١٢) تركه ولا خلافه ... » .

١٠ — هنا : مصدر اللبس !

لكن السياغى يورد روايتين للحديث النبوى ، تشيران إلى (حكمة) (١٣) هذا التحريم للجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، ففى ختام الحديث النبوى بالنهى عن هذا الجمع : « إنكن إذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن » فى رواية ، وفى رواية أخرى : « نهى رسول الله ﷺ عن أن تنكح المرأة على قرابتها مخافة القطيعة »(١٤) .

وهنا : تتيح لنا هاتان الروايتان للحديث النبوى ، أن نضع أيدينا على التبرير المستساغ لخلاف من قيل إنهم خالفوا الإجماع فى هذا الصدد ؛ لكن لا منكرين للحديث جملة ، ولا خارجين عليه عامدين ، كما تصوّرهم عبارات الشراح ، بل مجتهدين — وإن أخطئوا — كما سنرى مفصلا عما قريب .

---

(١٠) شرف الدين الحسين بن أحمد السياغى — « الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير » جـ ٤ ص ٤١ (المتن) .

(١١) المرجع والموضع أنفسهما (الشرح) .

(١٢) هكذا النص فى مرجعه ، لكن الصواب اللغوى « أحدا » ولعل هذا من أخطاء الطباعة .

(١٣) لاحظ عبارة (حكمة) لأن فقهاء أصول التشريع الاسلامى يفرقون بين (الحكمة) و (العلة) كما سنذكر ذلك قريبا ..

(١٤) شرف الدين السياغى ، المرجع السابق ص ٤٢

١١ — الأصل السماعى للقاعدة الفقهية : وبعد؛ فإن السياغى ليكشف الستار عن المصدر السماعى النقلى، لما ظنه الشراح من محض الاستنباط الفقهى ، وذلك هو المقياس العام الذى انتهى إليه الفقه ضابطاً للجمع المحرم بين كل امرأتين لو فرضت كل منهما ذكراً والأخرى أنثى لحرم الزواج بينهما ، فإذا هذا الضابط أو المقياس العام ، لم يكن عند التحقيق — فيما يكشفه السياغى — مجرد استنباط فقهى ،وإنما هو ضابط محفوظ منقول ؛ إما عن النبي صلى الله عليه وسلم نفسه ؛ وإما عن أصحابه ، وفى أمور تشريعية دقيقة كهذه، فإن الراجح نقلهم عنه . يقول السياغى: « وقد ذكر أصحابنا وغيرهم فى ذلك ضابطاً وهو : أنه يحرم الجمع بين من لو كان أحدهما ذكراً حرم على الآخر ، وقد روى نحوه مرفوعاً فيما رواه محمد بن منصور فى « الأمالى » عن أبى كريب عن ابن أبى زائدة عن محمد بن سالم عن عامر يعنى الشعبى قال: « نهى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أن تتزوج امرأتين لو كان إحداهما رجلا حرمت عليه الأخرى» وذكر ابن عبد البر عن الشعبى أنه قال : « كل امرأتين إذا جعلت موضع إحدهما ذكراً لم يجز أن يتزوج بالأخرى فالجمع بينهما باطل ، فقيل له : عمّن هذا ؟ فقال عن أصحاب رسول الله عليه وآله وسلم . »(١٥)

١٢ — وأخيراً ؛ الفقه الشيعى الإمامى . وننتهى أخيراً إلى الفقه الشيعى الإمامى، لنعثر على حقيقة هـذا القول الذى رأيناه حائراً بين الخوارج والظاهرية والشيعة ، ولنرى أن هـذا القول فى حقيقته ليس إجماع الامامية وإنما هو قول فريق منهم فحسب(١٦) بل أنه ليس فى الواقع مجرّد مخالفة عاصية لنص حديث نبوى ، وإنما كل ماذهب إليه هذا الرأى ، هو أن بعض الروايات لهذا الحديث جاءت — كما رأيناعند السياغى — مختومة بعبارات تكشف عن « حكمة » تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، وهذه « الحكمة » هى « مخافة القطيعة » كما ورد فى رواية للحديث ، أو التحذير من قطع

(١٥) المرجع والموضع انفسهما .

(١٦) محمد جواد مغنية « الزواج والطلاق » جـ ٢٦ .

الأرحام ، كما ورد فى رواية للحديث أخرى .(١٧) وإذن . فماذا لو كان ثمة سبيل لتفادى هذا الذى يخشاه الحديث النبوى من مخالفة القطيعة وقطع الأرحام ؟ هنا — يذهب أصحاب هذا الرأى إلى تفسير اجتهادى للحديث خرجوا به على الإجماع الفقهى الإسلامى الذى رأيناه ، فأباحوا الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها إذا كانت العمة أو الخالة هى الزوجة الأولى بشرط أن تأذن الزوجة الأولى هذه بذلك تكريما لها وتوقيراً ، أما إذا كانت العمة أو الخالة هى الزوجة الثانية ؛ فلا حاجة لإذن الزوجة الأولى « بنت أخيها أو بنت أختها » ولا تتوقف إباحة الجمع على شرط هذا الإذن..(١٨)

ونودّع بحث هذا الموضوع لدى الشيعة الإمامية ، فنرى الشيخ المحقق : جعفر ابن الحسن الحلى يقول فى ختام الفصل الخاص بموانع الزواج : « ومن توابع هذا الفصل : تحريم أخت الزوجة جمعا لا عينا(١٩) وكذا بنت أخت الزوجة وبنت أخيها، فإن أذنت إحداهما صح ، ولا كذا لو أدخل العمة أو الخالة على بنت الأخ والأخت(٢٠) ولو كان عنده العمة أو الخالة فبادر بالعقد على بنت الأخ أو الأخت كان العقد باطلا. وقيل : تتخير العمة أو الخالة بين الفسخ ، والإمضاء ، أو فسخ عقدها »(٢١)

المبحث الثانى : المجال الزمنى لتحريم الجمع بين الزوجات

١٣ — لا خلاف بين فقهاء الاسلام جميعاً على تحريم الجمع بين من أسلفنا تحريم الجمع بينهن ، طالما كانت الزوجية السابقة قائمة قياما سليما كاملا ؛ أو مشوبا بطلاق.

---

(١٧) راجع فقرة ١٠ وقد مرت حالا .

(١٨) «مغنية » : المرجع والموضع السابقان .

(١٩) أى تحريم الجمع بينها وبين أختها لا تحريمها بذاتها فى غير الجمع .

(٢٠) أى أن الاشتراط الاذن فيما اذا كانت بنت الأخ أو الأخت هى الزوجة الجديدة ، بخلاف العكس فلا يلزم الاذن .

(٢١) أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلى « المختصر النافع فى فقه الامامية » جـ ١٧٦ كذلك :
شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسى « الاستبصار » جـ ٣ ص ١٦٩ — ١٧١ ، ١٧٧ ، ١٧٨ .

رجعى . ويمتد هذا التحريم طوال فترة العدة للزوجة الأولى المطلقة طلاقا رجعيا ، هذه مسألة استقر عليها إجماع فقهاء الاسلام بلا جدال .

إنما ينشب الخلاف بين الفقهاء حول تطبيق هذا التحريم على حالة (فترة العدة) للزوجة السابقة بعد فراق حاسم لا يترك للزواج السابق حقا فى استرجاع زوجته مطلقا أو لا يسمح له بذلك إلا بعقد جديد ، وذلك مثل المطلقة للمرة الثالثة ، بل كالمطلقة بطلاق واحد لكنه طلاق (بائن) حاسم لا يترك للزواج حق استرجاع زوجته إلا بعقد جديد . .

وهذا ما نتناوله فى فرعين متواليين : أولهما لاستعراض مواقف الفقه الاسلامى المدرسى ، وثانيهما لعرض رأينا وما نستند إليه فى هذا الموضوع .

الفرع الأول : الجمع بين الأختين ونحوهما فى عدة الطلاق البائن فى الفقه الاسلامى

١٤ — يصرّ جانب من الفقهاء وهم الأحناف والحنابلة والشيعة الزيدية على تطبيق التحريم حتى فى عدة هذا الطلاق الحاسم ، مراعاة لاعتبارات أدبية جيدة . . وهذا الرأى منقول عن بعض فقهاء الصحابة والتابعين وعمداء الفقه الاسلامى(٢٢) مثل على ابن أبى طالب ، وعبد الله بن عباس ، وفى رواية عن سعيد بن المسيب ، كما صحت روايته عن الشعبى ، والنخعى ، وغيرهما ، كما روى عن سفيان الثورى ، الأوزاعى ، وعبيدة السلمانى ..(٢٣)

بينما يذهب آخرون منهم ، وهم الشافعية ، والمالكية ، والشيعة الإمامية ، وكذا أصحاب الفقه الظاهرى : إلى أن العدة فى مثل هذه الحالات التى انحسم فيها الزواج السابق لا تحرم زواج الرجل بمن يحرم الجمع بينها وبين الزوجة السابقة . وقد تولى الإمام الشافعى عبء الدفاع القوى عن هذا الاتجاه الأخير بمقولة : إن الزوجية

(٢٢) ا — معين الدين الهروى المعروف بمنلامسكين « شرح كنز الدقائق للنسفى » ص ٨٧ (حنفى) .

ب — بهاء الدين عبد الرحمن بن ابراهيم المقدسى « العدة شرح العمدة » ص٣٧٥ (حنبلى) .

ج — شرف الدين الحسين السياغى « الروض النضير » جـ ٤ ص ١٧٠ وما بعدها (زيدى) .

(٢٣) المراجع والمواضع نفسها .

السابقة قد انقطعت فعلا وبصورة حاسمة ، ولم يعد هناك مبرر لتحريم الزواج اللاحق رعاية لها . .(٢٤)

أما أبو محمد على بن حزم ، لسان الفقه الظاهرى ، فنراه — فى حماسه المعتاد — يقول : « وقولنا فى هذا هو قول روى عن عثمان بن عفان ، وزيد بن ثابت ، وصح عن الحسن ، وسعيد بن المسيب(٢٥) وخلاس بن عمرو ، وعروة بن الزبير ، والقاسم ابن محمد ، وعطاء ، والزهرى ، ويزيد بن عبد الله بن قسيط ، وعبدالله بن أبى سلمة ، وربيعة ، وابن أبى ليلى ، وعثمان البتى ، والليث بن سعد ، ومالك ، والشافعى ، وأصحابهما ، وأبى عبيد ، وأبى سليمان ، وأصحابه ، وهو الأشهر من قول الأوزاعى(٢٦). ولم يجز ذلك جماعة من السلف . ثم استطرد يحشد من أسلفنا ذكرهم من أنصار الرأى الأول .

وأخيراً : يذكر ابن حزم رأياً جديداً للحسن فيقول : « وصح عن الحسن إباحة ذلك إلا أن تكون التى طلق ، حبلى »(٢٧) .

---

(٢٤) محمد بن ادريس الشافعى « الأم » ج ٥ ص ٣ — ٥

ثم انظر :

أ — أحمد الدردير « الشرح الكبير » ومعه : محمد عرفه الدسوقى . « حاشية الدسوقى على الشرح الكبير » ج ٢ ص ٢٥٥ (مالكى) .

ب — أبو القاسم جعفر بن الحسن الحلى « المختصر النافع فى فقه الامامية » ص ١٧٨ ، ١٧٩ .

ج — شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الطوسى « الاستبصار » ج ٣ ص ١٦٩ — ١٧١ ، ص ١٧٧ ، ١٧٨ .

(٢٥) أى فى رواية عنه ، اذ وردت رواية أخرى عنه أيضا بالقول السابق . كما جاءت الروايتان صراحة عند : شرف الدين الحسين السياغى « الروض النضير » ج ٤ ص ١٧٠ وما بعدها .

(٢٦) أى أن الرواية عن الأوزاعى بالرأى الأول — وقد أسلفناها — غير الأشهر .

(٢٧) ابن حزم « المحلى » ج ١٠ ص (٣٦ ، ٣٧) .

وانظر نص الرواية الثانية وهى عن الحسن بن على الرضا عن أبان عن زرارة عن أبى عبد الله وهى موجودة بنصها عند : شيخ الطائفة أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسى « الاستبصار » ج ٣ ص ١٧٠ فقرة ٦٢١ ويلاحظ أن شيخ الطائفة هذا وهو من فقهاء الشيعة الامامية يرى هنا الخبر مرجوحا .

الفرع الثانى : رأينا الخاص فى عدّة الطلاق البائن والجمع بين الأختين ونحوهما خلالها .

١٥ — أما عن رأينا : فلئن كنا نؤيد أصحاب الرأى الثانى فى اتجاههم للتفرقة بين الطلاق الرجعى والبائن ، لاعتقادنا بأن الطلاق الرجعى ليس — فيما نراه — إلا : مجرد امتداد باهت للزوجية التى لاتزال قائمة ؛ إلا أننا وفى الوقت ذاته لانوافقهم فى نظرتهم القائمة إلى الطلاق البائن . . ذلك أن هذا الطلاق — فى رأينا — رغم بينونته لايعنى حسم العلاقة الزوجية حسما باترا وإهدارها إهداراً كاملا . . مادام التشريع الاسلامى نفسه لايزال يفرض العدة حتى فى حالات هذا الطلاق . .

١٦ — ذلك أن فرض العدة فى هذه الحالات ، إنما يعنى فى نظرنا : أن التشريع الاسلامى يجاهد فى محاولاته الصابرة ، وفى صبره العنيد ، لإتاحة كل فرصة ، وتمديد كل أمل ، بل كل احتمال للأمل ، فى استعادة العلاقة الزوجية المهدومة ، خلال هذه العدة ، فقد يكشف التحقيق والبحث الدقيق فى قرار الطلاق ، عن عُوار أصابه ، أو خللٍ قَدْ شابه ، فإذا الذى كان مظنوناً أنه طلاق بائن حاسم ، ليس من ذلك كله فى شىء . ؟

١٧ — ويزيدنا اقتناعاً برأينا هذا : ما ازدحمت به كتابات الفقهاء والشراح فى باب الطلاق من خلافات قوية كثيرة متشعبة ، حول صياغات الطلاق وظروفه ، وما يعتبر بائناً حاسماً ومالا تعتبر كذلك ، مما قد يقيح الطعن فى بينونة ما ظنه الزوج طلاقا بائناً حاسماً . .

وعندئذ : يبدو بوضوح : أن فرض الاسلام للعدة فى حالات الطلاق جميعاً لاتخلو من الأمل ، هذا الذى يصوره القرآن أبدع تصوير — وهو يتحدث عن الطلاق والعدة — فى تلك الكلمات الرائعة : « لا تدرى ؟ لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً » ؟ !

١٨ — ولا يقال : إنما كانت العدة فى أعقاب الطلاق البائن لضمان سلامة الأنساب ؛ فمعلوم ولاشك أن الإسلام بإجماع الفقهاء ، قد فرض العدة فى فى حالات يستحيل فيها الحمل ؛ كمن ترملت قبل الدخول ، مما يحتم البحث عن أهداف أخرى للعدة ، نرجو أن نكشف عن بعضها فى الباب التالى الخاص بالعدة مانعا من الزواج ، وفى مقدمة هذه الأهداف — فى رأينا — تلك المحاولة الأخيرة للتعلق بأسباب الأمل فى استعادة الزواج السابق المنحل . . ولاشك — فى رأينا أيضا — أن هذا الانتظار وهذه المهلة الممتدة بالعدة بعد الطلاق البائن ، تضيعان ويضيع بضياعهما هدفهما ، إذا أتيح للزوج أن يبادر لزوجة أخرى يحرم الجمع بينها وبين المطلقة.

١٩ — وبعد : فإن هناك هدفا آخر يلوح لنا من فرض العدة فى حالات الطلاق الحاسم ، ألا وهو : إقامة حرم أو حمى ، فى أعقاب الزواج المنهدم ، تكريماً لهذه العلاقة الزوجية ، أو تأبيناً لها ، وتنزيها للعلاقات البشرية عن الهوان ، وعن سرعة التبديل والتغيير بين الأزواج والزوجات ، وهو هدف يتعين احترامه بصفة خاصة بين الزوجة المطلقة وقريبتها التى يراد زواجها . ولعل مما يشهد لرأينا هذا : ما رأيناه فى ختام الحديث النبوى من إشارة إلى حكمة هذا التحريم للجمع بين الزوجات ، بقوله إن هذا التحريم : « مخافة القطيعة » فى رواية . وقوله « إنكن إذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن » فى رواية أخرى .

٢٠ — ولاشك أن منطق الحكمة يرى فى إطالة الفترة بين انحلال الزواج السابق وعقد الزواج اللاحق ، ما قد يهدّىء النفوس ، ويهوّن الصدمة ، ويصون الحد الأدنى من المجاملة بين الزوجة السابقة وقريبتها اللاحقة ، ويحول دون اشتعال الشبهات ، ومن يدرى ؟ فقد تكفى هذه الفترة لتحويل الفكر عن مساره ، أو لخطبة المطلقة لزواج آخر يشغلها عما فات — وقد أسلفنا إباحة الخطبة فى العدة بشرط التعريض المهذب لا العرض الصريح — وقد . . وقد . . « لاتدرى ؟ لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » ؟

٢١ — ولعل مما يشهد لنا أيضاً فى هـذا الذى نراه هنا : ذلك الحديث الصحيح الذى رواه البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وأبو داود وابن ماجه وغيرهم ، ومضمونه : النهى عن أن تسعى المرأة لتطليق أختها لتحتل مكانها(٢٨) .

٢٢— وختاما : فإن آخر ما يشهد لرأينا فى عدة الطلاق البائن وأهدافها التى أسلفنا بعضها : أنه وفى حالة انقطاع الأمل بصورة نهائية واقعية من عودة المطلقة إلى زوجها السابق ، فضلا عن انحسام العلاقة بينها وبين قريباتها اللاتى يحرم الجمع بينها وبين واحدة منهن ، ونعنى بها : حالة وفاة هذه المطلقة ، فإن للرجل عندئذ أن يتزوج بأختها أو نحوها قبل انقضاء الفترة التى كانت مفروضة لعدتها ، إذ : لا أمل بعد وفاتها فى رجعتها لزوجها ، ولا مجال للتهمة أو التشاحن أو العتاب . . !

---

(٢٨) ونص الحديث « لايحل لامرأة أن تسأل طلاق أختها لتستفرغ صفحتها ولتنكح ، فإن لها ماقدر لها » الهامش .

الفصل الثالث

الجمع المحرم بين الزوجات فى القانون المقارن

١ – أسلفنا فى تقديمنا لهذا الباب : أن البحث حول الجمع المحرم بين الزوجات فى حقل القوانين الوضعية ، لا يجد له إلا مجالا ضيقاً محدوداً فى قوانين الدول الإسلامية التى اكتفى معظمها بالإحالة إلى ما هو معروف من إجماع الفقه الإسلامى على النحو الذى فصلناه آنفاً .

لذلك ، فإننا نكتفى هنا بعرض ماورد فى قانون واحد من قوانين الدول الاسلامية، إذ خرج هذا القانون عن فقه الأغلبية حين تصدى بصراحة لمعالجة هذا التحريم .

٢ – أما ذلك القانون ، فهو القانون الإيرانى ، الذى يعتمد بصفة تكاد تكون مطلقة على الفقه الشيعى الإمامى ، والذى يقرر فى المادة (١٠٤٨) منه أن : « الزواج الذى يجمع بين أختين ممنوع حتى ولو كان زواجاً مؤقتاً(٢٩) مادامت الزوجية السابقة قائمة أو فى عدة طلاق رجعى ، أما فى عدة الطلاق البائن والفسخ فيباح ذلك الجمع »

٣ – كذلك تنص المادة (١٠٤٩) من هذا القانون على تحريم زواج الرجل

---

(٢٩) ومعروف أن الشيعة الامامية ، ينفردون بين المذاهب الاسلامية الباقية بإباحة الزواج المؤقت ولكن بشروط ترتفع به عما يتصوره بعض خصومهم ، مما لا مجال لشرحه بالتفصيل هنا. أنظر ذلك بالتفصيل فى بعض مؤلفات الشيعة الامامية مثل :

أ – شيخ الطائفة أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسى « الاستبصار » ج ٣ ص ١٤١ وعنده أيضا : تحريم الجمع ولو فى المتعة . المرجع السابق ص ١٧١ ، ١٧٢

ب – حسين يوسف المكى العاملى « المتعة فى الاسلام »

ج – توفيق الفكيكى « المتعة وأثرها فى الاصلاح الاجتماعى »

د – عبد الحسين شرف الدين الموسوى « مسائل فقهية » ص ٧٩ – ٨٧

هـ – محمد الحسين آل كاشف الغطاء « أصل الشيعة وأصولها » ص ١٦٧ – ١٩٢

بينت أخ زوجته أو بنت أختها إلا برضاها (رضا زوجته) بعكس ما إذا كانت العمة أو الخالة هى الزوجة التالية فإنه لاحاجة لرضا الزوجة السابقة .

ويعلق الأستاذ / أ . م . أميريان على الشطر الأول من هذه المادة ، بأنه يجعل من هذا المانع مجرد حماية للصالح الخاص للعمة أو الخالة ، وليس مانعاً من موانع النظام العام الذى لا يتوقف على تحريك أحد له أو التشبث به لإعماله ..(٣٠)

(٣٠) راجع ما أسلفناه عن موقف الفقه الشيعى الامامى فى الفقرتين ١٢ ، ١٤ من الفصل السابق ثم أنظر :

A. - M. Amirian : « Le mariage. » pp· 266 — 8,

الباب الرابع

الارتباط بزواج سابق منحل، مانعاً من الزواج اللاحق

استقرت كثير من التشريعات السماوية والوضعية على مبدأ تحريم زواج المرأة بالذات خلال فترة معينة بعد فراغها من زواج سابق، سواء أكان ذلك الزواج قد انحل بالانتهاء أم بالإنهاء. بينما ذهب الفقه المسيحي وحده — فى بعض مراحله وعند بعض الطوائف دون بعض — إلى تحريم الزواج الثانى أو مابعده — على المرأة وحدها أو عليها وعلى الرجل — تحريماً مؤبداً ...

ولما كان للتشريع الإسلامى — كما سنرى — تأثير واضح فيما عداه من التشريعات الأخرى فى هذا المجال؛ لذلك فإننا نتناول فصول هذا الباب على الترتيب التالى :

الفصل الأول : الزواج السابق المنحل مانعاً من الزواج، فى التشريع الإسلامى.

الفصل الثانى : الزواج السابق المنحل مانعاً من الزواج فى التشريع الإسرائيلى.

الفصل الثالث : الزواج السابق المنحل مانعاً من الزواج فى التشريع المسيحى.

الفصل الرابع : الزواج السابق المنحل مانعاً من الزواج فى القانون المقارن.

الفصل الأول

الزواج السابق المنحل مانعا من الزواج فى التشريع الإسلامى

١ — عندما نتقدم لدراسة هذا المانع فى التشريع الإسلامى ، تفاجئنا — للمرة الأولى — ظاهرة مبدئية هامة هى : أن هذا التشريع قد اهتم بالعدة ، وذكرها مفصلة فى دستوره الأعلى وهو القرآن ، مع أن هذا القرآن نفسه هو الذى ترك تفاصيل العبادات — وهى أركان الإسلام الأولى — كالصلاة والزكاة . . للسنة النبوية ، ولعل هذه الظاهرة وحدها تكشف عن مدى اهتمام الإسلام إلى أبعد الحدود بأحكام العدة ، اهتماما يظهر بجلاء فى هذا النص عليها — بل على تفاصيلها — فى صدر الدستور الأعلى لهذا التشريع ، خصوصا إذا تذكرنا أن هذه الأحكام قد وردت فى أول السور ترتيبا فى العهد التشريعى بالمدينة وهى : سورة البقرة (رقم ١) وسورة الأحزاب (رقم ٣) ثم سورة الطلاق (رقم ١٣) .

٢ — وبعد ، فلعل من الجدير بالذكر بين يدى دراستنا لهذا الفصل ، أن نشير إلى رفض الإسلام رفضا مطلقا لاعتبار الزواج السابق المنحل مانعا — بذاته — من الزواج اللاحق ، مهما تكررت مرات الزواج وتكرر انحلاله .

٣ — كذلك نشير إلى المبدأ الذى استقر عليه الفقه الإسلامى وهو أن العدة للنساء خاصة ، على أن هناك شبهات أربعا حول هذا المبدأ ، ولعل من الخير أن نناقشها هنا قبل أن ندخل إلى صميم البحث : —

الشبهة الأولى : منع الرجل من الزواج بأخت مطلقته مثلا خلال عدة المطلقة ؛ فكأن الرجل يلتزم بعدتها ؟ وحقيقة الأمر : أن الرجل لا يلتزم بعدة لنفسه ، وإنما هو يلتزم باحترام عدة مفروضة على مطلقته .

ودليل ذلك : أنه لو أصبح الفراق نهائيا بتدخل سبب آخر كوفاة الزوجة المطلقة مثلا ، فإن للرجل أن يتزوج بأختها ، مما يقطع بعدم التزامه هو بالعدة .

أما الشبهة الثانية وهي : تحريم الزواج للرجل بخامسة فى عدة الرابعة المطلقة . فإن ذلك أيضاً ليس التزاما من الرجل بعدّة ، وإنما هو كما أسلفنا : إبقاء على المهلة والفرصة للرجوع للزوجة المطلقة .(١)

ودليل ذلك مثل ما أسلفناه فى الحالة السابقة ، وهو أنه لو توفيت الزوجة الرابعة المطلقة وأصبح فراقها نهائياً بحكم ذلك السبب الدخيل ؛ لاستطاع الرجل الزواج بخامسة ؛ وبأخت الزوجة السابقة دون الالتزام بالعدة .(٢)

أما الشبهة الثالثة فهى : منع الرجل والمرأة كليهما من الرجعة إلى زواجهما إذا وقع بينهما الطلاق ثلاث مرات ، ويظل هذا المنع قائماً حتى تتزوج المرأة برجل آخر ثم يفارقها ، وبعدئذ يتاح للزوجين السابقين حق الرجعة ؛ فكأن الرجل يلتزم بعدة فى هذه الحالة ؟

وجواب ذلك : واضح من العرض ذاته لهذه الحالة : فالمنع هنا — أولا — مانع عقابى ظاهر الصبغة العقابية ، وسائر العقوبات يلتزم فيها الإسلام بالعدالة التامة المطلقة فى المساواة بين الرجل والمرأة فى الجزاء متى تساويا فى المسئولية . بل إن الواقع أنه لا توجد هنا عدة أصلا ! إذ ليس هناك تحديد لأيام أو شهور معدودة ، ولا تعليق على واقعة ذات أجل معروف كوضع الحمل فى عدة الحوامل ؛ وإنما المنع هنا لفترة مجهولة تماما ، ثم هو معلق على واقعة ، لا ، بل على واقعتين احتماليتين ، يحيط بهما (الاحتمال) من مبدئهما إلى منتهاهما : فالأولى : واقعة زواج المرأة من آخر ، وقد لا تتزوج . ثم الثانية : واقعة طلاقها أو ترملها من هذا الآخر — ثم انقضاء عدتها منه — وقد لا تطلق ، ودون هاتين الواقعتين وفيما بينهما : أوقات احتمالية قد تقصر وغالبا ما تطول . كل تلك الظواهر لا تجعل بين هذه الحالة وبين العدة شبها على الإطلاق .(٣)

---

(١) راجع رأينا فى عدة الطلاق البائن . فى الفقرات ١٥ وما بعدها من الفصل الثانى من الباب الثالث (السابق لهذا الباب مباشرة) .

(٢) مالك بن أنس (الموطأ) ج ٢ ص ١٥ .

(٣) محمد بن ادريس الشافعى : « الأم » ج ٥ ص ٣ ، ١٣٠ ، ١٣١ وكذلك « مختصر المزنى » ج ٣ ص ٣ — ٦ ثم ٢٧٣ ، ٢٧٤ .

أما الشبهة الرابعة التى لا ندرى كيف تردّى فيها باحث فاضل ، هو الأستاذ أ.م. أميريان . فتلك هى ما توهمه — ولا ندرى : كيف ؟ — من أن هناك عدة على الرجل، وهى الفترة التى يحرم عليه أن يطلق زوجته خلالها ، وتلك هى فترة الطهر الذى لم يحدث فيه اتصال زواجى بينهما .(٤)

والذى يبدو بجلاء من دراسة التشريع الاسلامى فى صدد هذا الطلاق : أن هذا الحكم الإسلامى قد فرضه الإسلام ضمن سلسلة طويلة متصلة الحلقات من المحاولات العنيدة الصابرة لصدّ الزوجين عن الطلاق ، وصرفهما عنه ، وتعقيد منزلقهما إليه .. بحيث لو تصورناها على الطبيعة لوجدناها تستغرق فترات لا تقل عن الشهور ، وقد تمتد إلى سنين(٥) .

---

4) A. - M. Amirian : op. cit. p. 269.

هذا : وقد اختلف الفقهاء المسلمون حول (صحة) الطلاق ونفاذه فى هذه الحالة أوبطلانه. مع اتفاقهم المطلق على تحريمه — حتى الذين قالوا بنفاذه — والزام الرجل شرعا بالعدول عنه، أنظر تفصيل ذلك باختصار عند ابن رشد (بداية المجتهد) جـ ٢ ص ٦٤ — ٦٦ .

(٥) ونحن نذكرها هنا — باختصار — لأن الحديث المفصل عنها ، موضعه فى البحث حول الطلاق — أما هذه المراحل فهى : ١ — النصيحة ومحاولة التفاهم وازالة أسباب الخلاف وديا بين الزوجين ٢ — الهجر فى المضاجع ٣ — الردع ولو بالضرب الخفيف . وقد يكون مجديا فى بعض البيئات . ٤ — انتداب طرفين محايدين عن النزاع . واحد من أهله وآخر من أهلها والاحتكام اليهما عسى أن ينجحا فى ازالة أسباب الخلاف ، خاصة وأنهما بعيدان — نسبيا — عن الانفعال بهذه الأسباب . ٥ — وأخيرا .. التمهيد للطلاق اذا فشلت كل هذه الوسائل السابقة، ولكن مع الانتظار لفترة قادمة بعد أن تأتى العادة الشهرية فيحرم توقيع الطلاق خلال فترة هذه العادة ويسمى هذا بالطلاق البدعى للتنفير منه . ٦ — ثم . وبعد انقضاء العادة اذا دفعت الرغبة أيا من الزوجين للاتصال بزوجه ، وهما كما يفرض الاسلام يعيشان فى بيت واحد — اذ لايجوز شرعا وقرآنا طرد الزوج للمطلقة منه ، بصريح النص القرآنى فى المطلقات « لاتخرجوهن من بيوتهن » وواضح مايهدف اليه الاسلام من محاولة اتاحة كل الفرص بين الزوجين الغاضبين لأى تفاهم أو التقاء ولو بنظرة شهوة ،— عندئذ يقول الاسلام : الآن حرم الطلاق . فانتظروا لفترة أخرى ! وهكذا قد يتكرر الانتظار ، وتتكرر الهفوات وفى كل مرة : يكسب الزواج فرصة أخرى للتفاهم ومنع الطلاق . ٧ — وأخيرا .. فلذا لم تفلح كل هذه الفرص فى اجتياز مابين الزوجين من شقاق واسع عميق ، فأى مصلحة مجتمع أو الزوجين أو للأولاد فى بقاء مثل هذه العلاقة التى لم يعد لها فى قلب الزوجين وجود ؟ ..

لكن الذى لاشك فيه : أن هذه الفترة ليست بعدة على الإطلاق ؛ كيف وهى باعتراف الباحث نفسه : مهلة يحرم خلالها الطلاق ؟ بينما العدة : هى الفترة التى يحرم خلالها الزواج ؟ ؟

وبعد : فلنتقدم الآن لدراسة هذا الفصل ، لنطوف خلاله بهذا المانع من موانع الزواج فى الإسلام وهو : الزواج السابق المنحل ، مانعا مؤقتا من الزواج اللاحق .

وينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة المباحث التالية : —

المبحث الأول : فى حالات فرض العدة

المبحث الثانى : فى تحديد مدة العدة

المبحث الثالث : القوة التحريمية للعدة

المبحث الأول : حالات فرض العدة .

لما كان فرض العدة يرتبط مبدئياً بالنظر إلى الظروف التى وقع فيها انحلال الزواج ؛ لذلك ينقسم هذا المبحث إلى المطالب الآتية :

المطلب الأول : المطلقات قبل الدخول. المطلب الثانى : الأرامل قبل الدخول. المطلب الثالث: المطلقات والأرامل بعد الدخول. المطلب الرابع : الملحات بالمطلقات.

ونتناول هذه المطالب فيما يلى .

المطلب الأول : المطلقات قبل الدخول

٤ — جاء فى القرآن ، فى السورة الثالثة منه بعد هجرة الإسلام إلى المدينة وبداية العهد التشريعى للقرآن، تلك الآية القائلة : «يأيها الذين آمنوا: إذا نكحتم المؤمنات، ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن ؛ فمالكم عليهن من عدة تعتدونها ، فمتعوهن ، وسرحوهن سراحا جميلا »(٦) .

---

(٦) سورة الأحزاب . آية رقم ٤٩ .

وإجماع المفسرين للقرآن ، وكذلك إجماع الفقهاء والشراح ، مستقر على أن هذه الآية صريحة قاطعة فى أن المطلقة قبل المسيس لا تلتزم بالعدة أية عدة مطلقاً . ونكتفى بنقل ما يذكره المفسر الفقيه : عماد الدين بن كثير : « هذا أمر مجمع عليه بين العلماء : أن المرأة إذا طلقت قبل الدخول بها لا عدة عليها ، فتذهب وتتزوج فى فورها (أى على الفور) متى شاءت »(٧) .

بل إن بعض هؤلاء الفقهاء ليهمل النص على هذا الحكم لاشتهاره والاستغناء عن التصدى له(٨) .

٥ — لكن الفقهاء المدرسيين أو المذهبيين ، بعد إجماعهم العام على عدم التزام المطلقة بعدة إذا وقع الطلاق قبل المس ، عادوا فاختلفوا حول إلحاق الخلوة الصحيحة بالمس . ثم استطردوا فى التفرقة أو التسوية بين هذه الخلوة وذلك المس استطراداً مستفيضاً لا ضرورة لذكره(٩) .

---

(٧) ابن كثير « تفسير القرآن العظيم » جـ ٣ ص ٤٩٨ ثم أنظر :

(ا) البيضاوى « أنوار التنزيل وأسرار التأويل » ص ٥٦٠ . (ب)تفسير الجلالين : المحلى والسيوطى . مع حاشية الصاوى ؟ جـ ٣ ص ٢٦٤ . (جـ) علاءالدين الخازن « تفسيرالخازن » جـ ٤ ص ٢٢٠ .

أما فى الفقه العلم . فانظر ،

(ا) محمد بن رشيد ، « بداية ألمجتهد ونهاية المقعد » جـ ٢ ص ٨٩ .

(ب) ابن قيم الجوزية « اعلام الموقعين » جـ ٢ ص ٧٠ . (جـ) محمد جواد مغنية (الزواج والطلاق على المذاهب الخمسة) ص ١٥٢ . (د) عبد الرحمن الجزيرى (الفقه على المذاهب الأربعة) جـ ٤ ص ٥١٣ وما بعدها . (قسم الأحوال الشخصية) .

(٨) مثل : برهان الدين المرغينانى فى كتابيه معا : (البداية) ثم شرحه وهو (الهداية) مع أنه أفرد بابا « للمطلقة قبل الدخول) . أما كتاب (فتح القدير) لابن الهمام فانظر تفسيره لذلك بما ذكرنا فيقول : « وانما تركه (المرغينانى) للشهرة أن الطلاق قبل الدخول لاتجب فيه العدة » « فتح القدير » جـ ٣ ص ٢٧٠ .

(٩) أنظر مثلا فى الفقه الحنفى : أ ــ معين الدين الهروى (منلامسكين) فى شرحه على (كنز الدقائق) للنسفى ص ٩٢ . ب ــ الميدانى . شرح القدورى . ص ٢١٦ . جـ ــ كمال الدين بن الهمام (فتح القدير) جـ ٣ ص ٢٦٩ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ . د ــ أكمل الدين البابرتى (العناية شرح الهداية) جـ ٣ ص ٢٦٩ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ . هـ ــ شيخى زاده (مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر) جـ ١ ص ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٤٣٢ ، ٤٧٢ ، ٤٧٩ . و ــ محمد علاء الدين (درالمنتقى فى شرح الملتقى) جـ ١ ص ٣٥١ ، ٤٣٣ ٤٧٢ . ز ــ برهان الدين المرغينانى « الهداية » جـ ٢ ص ٤٤٦، ٤٤٧ =

المطلب الثانى : الأرامل قبل الدخول :

٦ — وردت عدة الأرامل ، فى سورة (البقرة) أول سورة نزلت بالمدينة . وكان ذلك فى الآية القرآنية القائلة : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا : يتربص بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً »(١٠) .

= ثم أنظر فى الفقه المالكى: ا — مالك ابن أنس « الموطأ » ج ٢ ص ٥ . ب — أحمد الدردير (الشرح الكبير) ج ٢ ص ٣٠١ ، ٣٦٣ ، ٤١٦ ، ٤١٨ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ . ج حاشية الدسوقى على المرجع السابق ص ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٧٩ ، ٤١٨ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ . د — خليل بن اسحاق بن موسى المالكى (مختصر خليل) ص ١١٠ ، ١١١ ، ١٣٢ ، ١٤١ .

ثم أنظر فى الفقه الشافعى :

ا — الشافعى (الأم) ج ٥ ص ١٩٧ .

ب — مختصر المازنى للأم ج ٤ ص ٣٨ .

ج — شرح ابن قاسم الغزى على متن أبى شجاع ج ٢ ص ١٢٤ ، ١٥١ .

د — حاشية البيجورى على المرجع السابق ص ١٢٤ ، ١٤٥ .

هـ — زكريا الأنصارى (شرح تنقيح اللباب) ص ١٢١ ، ١٣١ .

وانظر فى الفقه الحنبلى : ا — موفق بن قدامة المقدسى (العمدة) ص ٣٩٦ ، ٤٢٤ .

ب — بهاء الدين قدامة المقدسى (العدة) ص ٣٩٦ ، ٣٩٧ . ج — الحاشية على (المقنع) لموفق الدين بن قدامة — ج ٣ ص ٨٨ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ . د — علاء الدين بن سليمان (التنقيح المشبع (ص ٢٤٥ ، ٢٥١ . هـ — منصور بن يونس البهوتى (شرح زاد المستنفع) ص ٣٠٧ ، ٣١٥ . و — موفق الدين بن قدامة المقدسى (المقنع فى فقه امام السنة أحمد بن حنبل) ج ٣ ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ . ز — شرف الدين الحجاوى (زاد المستنقع) ص ٣١٥ . ح — شمس الدين محمد البلبانى مع شارحه زين الدين عبد الرحمن البعلى « كشف المخدرات » ص ٣٧٤ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ .

أما فى الفقه الظاهرى ، فانظر :

ابن حزم (المحلى) ج ٩ ص ٥٨٨ — ٥٩٣ ، ج ١٠ ص ٢٦٣ ، ٣١١ .

أما فى الفقه الشيعى فلنظر :

(ا) زيد بن زين العابدين (مجموع الفقه الكبير) ج ٤ ص ٩٨ ، ٩٩ .

(ب) شرف الدين الحسين بن أحمد اليمنى (الروض النضير) ج ٤ ص ٩٨ — ١٠٠ ثم أنظر :

(ج) محمد جواد مغنيه (الزواج والطلاق على المذاهب الخمسة . الجعفرى والحنفى والمالكى والشافعى والحنبلى) ص ١٥٢ ، ١٥٣ .

(١٠) سورة البقرة . آية ٢٣٤ .

ولاشك أن من الواضح : عموم هذا النص وشموله لسائر الأرامل، ما لم يخضعن لعدة أخرى إذا كنّ حوامل ، وقد أجمع على ذلك سائر المفسرين ، . . كما أفاض بعضهم — كالقرطبي وابن كثير — فى نقل هذا الإجماع وحشد الروايات به متصلة إلى عهد النبي صلى الله عليه وسلم نفسه ، ثم إلى أصحابه والتابعين من بعده . .(١١) كما أجمع عليهسائر الفقهاء والشراح،سواء فى ذلك الفقهاء على الصعيد الفقهى الإسلامى العام(١٢) ، والفقهاء المذهبيون جميعاً(١٣) .. كما ذهبوا إلى تبرير فرض العدة على من

---

(١١) أنظر مثلا : أ — البيضاوى « أنوار التنزيل وأسرار التأويل » ص ٥٢ .
ب — القرطبى « الجامع لأحكام القرآن » جـ ٩ ص ٩٨١ وما بعدها وخاصة ص ٩٨٨ .
جـ — محمد بن جزى الكلبى « التسهيل لعلوم التنزيل » جـ ١ ص ٨٤ .
د — ابن كثير « تفسير القرآن العظيم » جـ ١ ص ٢٨٤ .
و — البغوى « معالم التنزيل » جـ ١ ص ١٨٨ ، ١٩٩ .
ز — عبد الله النسفى « تفسير النسفى » جـ ١ ص ١١٩ .
ح — تفسير الجلالين جـ ١ ص ١٠٣ .
ط — تفسير ابن حبان جـ ١ ص ٣٢٣ ، ٣٢٤ .
ى — محمد صديق خان « نيل المرام من تفسير آيات الأحكام » ص ٣٩٢ .

(١٢) ومنهم مثلا : أ — ابن القيم « أعلام الموقعين » جـ ٢ ص ٦٦ ، ٦٧ .
ب — ابن رشد « بداية المجتهد » جـ ٢ ص ٩٦ .
بيد أن هناك قولا منسوبا لابن عباس بعدم فرض العدة على الأرامل قبل المسيس . أنظر : على حسب الله : « عيون المسائل » ص ٢٣٧ .

(١٣) ونكتفى بالاشارة الى هذه المراجع :
أ — فى الفقه الحنفى
١ — كمال الدين بن الهمام « فتح القدير » جـ ٣ ص ٢٧٤ .
٢ — الحصكفى « شرح الدر المختار » جـ ٣ ص ٤١٦ .
٣ — منلامسكين « شرح على كنز الدقائق للنسفى » ص ١١٧ .
٤ — ابراهيم الحلبى « ملتقى الأبحر » جـ ١ ص ٤٧٣ .
ب — فى الفقه المالكى :
١ — أحمد الدردير (الشرح الكبير) جـ ٢ ص ٤٧٥ .
٢ — محمد عرفه الدسوقى . حاشية على المرجع السابق والموضع نفسه منه .
جـ — فى الفقه الشافعى :
أ — الشافعى « الرسالة » ص ٥٦ ، ٥٧ ، ١٥٢ .
ب — الشافعى « الأم » جـ ٥ ص ٢٠٥ .
جـ — ابن قاسم الغزى . شرح على متن « أبى شجاع » ص ١٦٨ — ١٧٠ .
د — حاشية الباجورى على المرجع السابق (الموضع نفسه) .
د — فى الفقه الحنبلى
١ — زين الدين عبد الرحمن البعلى (كشف المخدرات) ص ٤١٠ ، ٤١١ .
٢ — بهاء الدين عبد الرحمن المقدسى (العدة شرح العمدة) ص ٤٢٥ .

ترملت قبل المسيس بتبريرات لا تخرج عن الاعتبارات الأدبية والذوق الأخلاقي(١٤).

٧ — وأخيراً : فينبغي الإشارة إلى أن المرأة الأرمل ، تلتزم عموما بالحداد(١٥) على زوجها خلال فترة العدة ، مما يلقى مزيداً من الضوء على الاعتبار الرئيسي الذي اهتم به الإسلام في فرض العدة على الأرمل ولو ترملت قبل المسيس ، وهو الاعتبار الأدبي الأخلاقي كما أسلفنا .

٨ — بل إن في فرض الحداد على الأرمل طوال هذه الفترة ، حداداً على زوجها حتى وإن مات قبل الدخول ، لهو التزام لم يفرضه الإسلام على المرأة ، بل لم يسمح به لها عند وفاة أي قريب لها — غير زوجها — ولو كان أباها أو أخاها ، فقد روى البخاري وسائر الستة الثقات جملة أحاديث تُجمع كلها على أنه : « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تُحدَّ على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج : أربعة أشهر وعشرا »(١٦) .

٩ — كذلك ينبغي أن نتذكر : أن هذا الالتزام بالعدة ، لم يفرضه الإسلام إلا مع تعويض المرأة تعويضاً كريماً عن احتماله ، وهو استحقاقها لكامل مهرها فضلا عن اشتراكها في ميراثه ، تماما كما لو كانت وفاته بعد زواج نافذ تام ..(١٧) .

المطلب الثالث : المطلقات والأرامل بعد الدخول :

متى وقع انحلال الزواج بعد المسيس ، سواء أوقع بالطلاق أم بوفاة الزوج ، فلابد من فرض العدة بعد هذا الانحلال(١٨) .

---

(١٤) تجد هذا منشورا في المراجع السابقة ثم أنظر : ابن القيم « زاد المعاد » ج ٤ ص ١٨٣ ، ٢٠٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ .

(١٥) المرجع السابق ص ٢٢٠ — ٢٢٦ .

(١٦) أنظر نصوص هذه الأحاديث عند :

أ — البخاري . الجامع الصحيح . كتاب الجنائز ج ٣ ص ٩٩ . ب — مسلم . صحيح مسلم . باب وجوب الاحداد ص ٦٤٤ ، ٦٤٥ . ج — سنن أبي داود ج ١ ص ٥٣٥ ، ٥٣٦ . د — محمد صديق « حسن الأسوة » ص ٢٨١ ، ٢٨٢ .

(١٧) ابن القيم المرجع السابق ص ١٨٣ ، ٢٠٩ ثم أنظر أيضا : « أعلام الموقعين » ج ٢ ص ٦٧ وكذلك : الشوكاني « نيل الأوطار » ج ٦ ص ٣٠٩ — ٣١٦ .

(١٨) هذا الاطلاق يطابق ما عليه العمل من تحريم زواج الصغيرة ، وقد أعرضنا بهذا عن الخلاف =

١٠ — عدة المطلقات بعد الدخول : فى أول سورة مدنية نزلت بصدر العهد التشريعى للاسلام وهى سورة « البقرة » . يقول القرآن :

« وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم . والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء(١٩) ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن(٢٠) إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر ، وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك إن أرادوا إصلاحا(٢١) ، ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف(٢٢) »

ثم وبعد بضع آيات فصّل فيها القرآن طائفة من أحكام الطلاق والالتزامات المترتبة عليه ، ملفوفة بلفافات قوية هائلة من الهتافات بالضمائر والقلوب لمراقبة الله فى حقوق المطلقات والرفق بهن والإحسان إليهن ، مع التحذيرات الرهيبة من إيذائهن ، أو الإجحاف بحقوقهن ، أو الاحتيال فى تعقيد أمورهن أو صدّهن وعَضْلهن عن استئناف حياتهن فى ظلال زوجية أخرى .. بعد هذه الآيات التى لانراها ولانكاد نراها فى نصوص تشريعية أخرى لتنظيم هذه العلاقات والالتزامات.

١١ — عدة الأرامل بعد الدخول :

ثم يعود القرآن إلى النص على الحالة الأخرى لانحلال الزواج وهى وفاة الزوج

= القديم بالنسبة للزوجة الصغيرة ، فالاحناف يفرضون العدة مطلقا ، والشافعية والمالكية يشترطون نضوجها جنسيا دون اشتراط حد أدنى للسن ، والحنابلة والشيعة الامامية يشترطون حدا أدنى للسن وهو تسع سنين .. وواضح انه وفى ظل الاجماع القانونى الحديث على تحريم زواج الصغار فقد أصبح هذا الخلاف مجرد جدل تاريخى

(١٩) ثلاث حيضات أو ثلاث فترات طهر من حيض على الخلاف الذى سنوضحه مفصلا باذن الله .

(٢٠) أى ينكرن ماقد يكون بهن من الحمل . هذا هو الظاهر من أقوال المفسرين ، بل من أقوال المفسرين : بل من المروى فى سبب نزول هذه الآية ، بل من السياق العام للنص . انظر تفصيل ذلك عند : أ ـ الجلال السيوطى « أسباب النزول » ج ١ ص ٣١ . ب ـ القرطبى « الجامع لأحكام القرآن » ج ٩ ص ٩٢٦ ، ٩٢٧ . ج ـ ابن كثير « تفسير القرآن العظيم » ج ١ ص ٢٦٩ ، ١٧٠ .

(٢١) فى هذا يكشف القرآن عن هدف رئيسى هام من أهداف العدة ، وهو اتاحتها كفرصة أو مهلة للعدول عن الطلاق .

(٢٢) سورة البقرة . آية ٢٢٧ ، ٢٢٨ .

فيقول : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا : يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ، فإذا بلغن أجلهن ، فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف ، والله بما تعملون خبير(٢٣) »

وقد أسلفنا شمول هـذا النص لكل الأرامل ما عدا الحوامل فيخضعن لعدة خاصة(٢٤) .

١٢ — عدة المطلقات ابتدعها القرآن: وجدير بالذكر : ذلك الذى يرويه أبو داود — وهو من الرواة الستة الثقات — وابن أبى حاتم ، عن أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصارية أنها « طلقت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن للمطلقه عدة فأنزل الله عزى وجل - حين طلقت أسماء - بالعدة للطلاق : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » فكانت أول من أنزل فيها العدة للمطلقات »(٢٥)

المطلب الرابع : الملحقات بالمطلقات :

هذا هو المطلب الأخير الذى نفتح أبوابه ليشمل سائر الحالات فيما وراء الطلاق ووفاة الزوج . على اختلاف هذه الحالات فيما بينها إلى المجموعات التالية :

١٣ — أولا : انحلال زواج سبق انعقاده صحيحاً سليما معترفا به . ثم طرأ فاصل حاسم غير الطلاق ووفاة الزوج : كارتداد أحد الزوجين عن الإسلام ولحاقه بأعدائه ، ونظراً لانعقاد الزواج ذاته صحيحاً معترفا به ، فإن انحلاله بالفسخ — بعد

(٢٣) سورة البقرة . آية ٢٣٤ .

(٢٤) راجع الفقرة ٦ من هذا الفصل .

(٢٥) أنظر : (أ) سنن أبى داود . ج ١ ص ٥٣١ . (ب) السيوطى . أسباب النزول . ج ١ ص ٣١

على أننا لاننسى أن أحد الفقهاء المسلمين قدزعم أن « عدةالمطلقات » كانت معروفة قبل الاسلام. لكنه لم يذكر دليلا بل لم يحاول الاستدلال على مايقول ، فضلا عن صمته التام عما ذكرناه من رواية أبى داود وغيره ، وعدم اشارته اليه بنقض ولا بتأييد .. ومن يدرى..لعل هذا الأثر لم يبلغه حين كتب ماكتب .. أنظر : أحمد بن عبد الرحيم الدهلوى « حجة الله البالغة » ج ٢ ص ٧٢٢ .

المسيس وما يلحق به — لا يعفى المرأة من الالتزام بالعدة العادية(٢٦) التى تلتزم بها لو انحل الزواج بالطلاق .

وإنما تنحصر التفرقة بين الطلاق والفسخ فى أمور أخرى خارج نطاق العدة(٢٧) وهو النطاق الوحيد الذى يعنينا هنا .

١٤ — ثانياً : انحلال زواج غير المسلمين : وهنا يقدّم الإسلام دليلا قوياً على احترامه للديانات الأخرى ، وللتعايش السلمى معها ، ثم احترامه لعقود الزواج المنعقدة فى ظل دين آخر عند انحلال هذا الزواج واحتكام أطرافه إلى الشريعة الإسلاميه . وهنا ، يسبغ الإسلام على هذا الزواج المنحل ما لانحلال الزواج الإسلامى من حرمة ، فيفرض العدة على الزوجة إن كانت هى التى بدأت بالدخول إلى الإسلام ، وذلك لإفساح المهلة للزوج للّحاق بها فى فترة العدة ، وإبقائها فى زوجيّته إذا شاء ، متى كان هذا الزواج لا يصطدم بقاعدة عامة من قواعد الإسلام ، إذ لا يمكن فى ظل الإسلام الإبقاء على زواج الرجل من إحدى محارمه — مثلا — ولو كان دينه القديم قد سمح له بهذا . أما إذا كان الزواج لا يصطدم بالنظام العام الإسلامى وشروط صحة الزواج فيه ، فإن الاسلام يُبقى عليه ويسبغ عليه حمايته واعترافه إذا دخل الزوجان فى نطاقه(٢٨) ..

---

(٢٦) هذا كله هو ما استقر عليه جمهور الفقهاء فى سائر المذاهب الفقهية المدرسية . أنظر مثلا :

أ ـ برهان الدين المرغينانى (الهداية) جـ ٣ ص ٢٧٦ (حنفى) .

ب ـ ابراهيم الحلبى (ملتقى الابحر) جـ ١ ص ٢٧٢ (حنفى) .

جـ ـ كمال الدين بن الهمام (شرح فتح القدير) جـ ٣ ص ٢٧٦ ، ٢٧٧ (حنفى) .

ـ شيخى زاده (مجمع الأنهر) جـ ١ ص ٣٧٢ (حنفى) .

هـ ـ محمد بن ادريس الشافعى « الأم » جـ ٤ ص ٢٠٢ (شافعى) .

و ـ زكريا الانصارى (تحفة الطلاب شرح تنقيح الالباب) ص ١١٥ ، ١١٦ (شافعى) .

ز ـ موفق الدين عبد الله قدامه المقدسى (المقنع) جـ ٣ ص ٦٨ (حنبلى) .

ح ـ محمد عرفه الدسوقى (حاشية الدسوقى على الشرح الكبير) جـ ٢ ص ٢٧٠ (مالكى) .

(٢٧) مثل : عدم احتساب الفسخ طلقة من الطلقات الثلاث المسموح بها للرجل . أو كتسمية الفترة المفروضة : استبراء لا عدة ..

(٢٨) أنظر فى ذلك :

أ ـ ابن القيم . « زاد المعاد » جـ ٤ ص ١٤ ، ١٥ ، ١٦ . ب ـ الشوكانى «نيل الأوطار» =

١٥ — ثالثاً : انحلال الزواج بقوة القانون لانعقاده مشوباً بعيب جوهرى يمنع سلامته ابتداء . مع الجهل بهذا العيب عند العقد . وذلك كأن يتزوج من امرأة ثم يتبين أنها محرمة عليه لسبب مؤبد من أسباب التحريم (كالقرابة النسبية أوالسببية أو الرضاعية) . وقد كان هذا العيب مجهولا عند العقد . وبرغم ذلك أيضاً . فإن المرأة تلتزم بالعدة العادية .

أما إن كان هذا العيب معروفا مؤكداً لا شبهة فيه ؛ فإن هذا الوضع يتدلى إلى مستوى أقل ، ليندرج فى المجموعة الثالثة وهى :

١٦ — رابعاً: انحلال علاقة خارجة عن نطاق الزواج الصحيح والمجهول الفساد؛

ويدخل فى ذلك ما أسلفناه حالا من الإقدام — مثلا — على الزواج رغم وضوح العيب الجوهرى فيه والمعرفة به ،وكذلك الإقدام على كل علاقة أخرى بامرأة خارج هذا النطاق سالف الذكر . . بل يدخل فى ذلك الزنى أيضاً .

ورغم سقوط هذه العلاقات وهبوطها عن مستوى العقود الزواجية ؛ فإن الإسلام لا يفقد اعتباره أبداً للواقع الذى لا يمكن إنكاره وهو وقوع مسيس بين رجل وامرأة، ولا يتهاون فى تشبثه العنيد بضرورة التحرى لسلامة الأنساب ، حتى حين لا يصبح لبقية الأهداف الاجتماعية والأخلاقية والعاطفية مكان . بدليل أن المرأة — فى هذه الحالات الساقطة — لا تلتزم بعدة الأرامل — عند وفاة الرجل ، فضلا عن عدم التزامها بالحداد عليه . أما التحرى لسلامة الأنساب ، فهذا ما لا يتهاون فيه الإسلام على أى حال . ولذلك: يكتفى الإسلام — فى هذه الحالات المنهارة — باستبراء الرحم ولا غير ،أى التأكد من خلوه،إما بحيضة واحدة عند بعض الفقهاء ،أو بثلاث

= جـ ٦ ص ١٧٤ ، ١٧٥ . جـ — الصنعانى «سبل السلام» جـ ٣ ص ١٥١ ، ١٥٢ . د — ابن رشد « بداية المجتهد » جـ ٢ ص ٤٩ .

ثم أنظر فى الفقه المذهبى : أ — حنفى — ابراهيم الحلبى « ملتقى الابحر » جـ ١ ص ٢٧١ . ب — مالكى — محمد عرفه الدسوقى واحمد الدردير « حاشية الدسوقى على الشرح الكبير » جـ ٢ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٤٧٥ . جـ — محمد بن ادريس الشافعى « الأم » جـ ٤ ص ١٨٥ ، جـ ٥ ص ٣٧ — ٤٧ .

حيضات — كالمطلقة سواء بسواء — عند آخرين ، أو بوضع الحمل إن كانت حاملا عند الجميع . .(٢٩) .

هذا هو ما استقر عليه الفقه الإسلامى بما يكاد يكون إجماعاً عاما .. رغم وجود بعض الآراء الفردية بإباحة زواج الزانية غير الحامل دون استبراء(٣٠) . وقد تصدى الفقهاء الآخرون(٣١) لتفنيد هذا الرأى الذى يبدو تهافته وخفة وزنه فى التأصيل الفقهى العام .

المبحث الثانى : تحديد فترات العدة .

ينقسم هذا البحث — حسب مقاييس التفرقة التى وضعتها النصوص القرآنية فى تحديد فترات العدة — إلى المطالب التالية :

المطلب الأول : تحديد عدة المطلقات الحوائل .

المطلب الثانى : تحديد عدة المطلقات الحوامل .

المطلب الثالث : تحديد عدة الأرامل الحوائل .

المطلب الرابع : تحديد عدة الأرامل الحوامل .

المطلب الخامس : تحديد العدة فى الحالات الشاذة .

---

(٢٩) أ — البيضاوى « أنوار التنزيل » ص ٤٦٣ . ب — ابن كثير « تفسير القرآن العظيم » ج ٢ ص ٢٦٢ — ٢٦٤ . ج — البغوى « معالم التنزيل » ج ٥ ص ٣٩ ، ٤٠ . د — النسفى « تفسير النسفى » ج ٣ ص ١٣١ ، ١٣٢ . هـ — الخازن « لباب التأويل » ج ٥ ص ٤٩—٤٠ .
ومن الفقهاء :
أ — الكمال بن الهمام « شرح فتح القدير » ج ٣ ص ٢٧٩ (حنفى) .
ب — الامام الشافعى — محمد بن ادريس « الأم » ج ٥ ص ١٣١ ، ١٣٢ .
ج — محمد عرفه الدسوقى واحمد الدردير : « حاشية الدسوقى على الشرح الكبير » ج ٢ (مالكى)
د — موفق الدين عبد الله بن قدامه المقدسى « المقنع » ج ٣ ص ٣٨ .

(٣٠) وهو محصور فى رواية ضعيفة لبعض المؤلفين فى الفقه الحنفى . وقد أشار اليها ابراهيم الحلبى (ملتقى الابحر) ج ١ ص ٣٢٩ وقد نسبه الى كتاب « الوهبانية » .

(٣١) ابن القيم « زاد المعاد » ج ٤ ص ٢٣٢ ثم أنظر أستاذه : ابن تيمية : « صحة أصول مذهب أهل المدينة » ص ٨٤ .

المطلب الأول : تحديد عدة المطلقات الحوائل .

وينقسم هذا المطلب إلى فرعين : الأول : لذوات الحيض منهن ، والثانى : لغير ذوات الحيض من هؤلاء المطلقات الحوائل .

الفرع الأول : تحديد عدة المطلقات الحوائل من ذوات الحيض :

١٧ — أسلفنا : أن النص القرآنى الذى يحكم هذا المجـــال هو الآية القائلة : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء »(٣٢).

بيد أن لفظ « قروء » يثير بين المفسرين والفقهاء خلافاً قوياً بين تفسير « القرء » بالحيض ذاته كما يرى فريق ، وبين تفسيره بالطهر الذى يفصل بين الحيضتين كما يرى آخرون ، لكنّ هناك حقيقتين بارزتين لاجدال فيهما عند هؤلاء وهؤلاء ، وهاتان الحقيقتان البارزتان هما :

الحقيقة الأولى : أن اللغة نفسها لم تقصر لفظ « القرء » على أحد المعنيين دون الآخر ، أى أن لفظ « القرء » هو من الألفاظ المشتركة التى تفيد أكثر من معنى ؛ أو هو من أسماء الأضداد التى تدل على المعنى وعلى ضده أيضاً . ونكتفى بطرف نقتبسه من عبارة أبى الفضل جمال الدين بن منظور صاحب قاموس « لسان العرب » إذ يقول : « والقرء : وقت ، وقال الشاعر :

إذا ما السماء لم تغم ثم أخلفت ... قروء الثريا أن يكون لها قطر

يريد : وقت نوئها الذى يمطر فيه الناس . ويقال : للحمّى قرء ، وللغائب قرء ، وللبعيد قرء ، والقرء والحيض والطهر ضـــدٌّ . وذلك أن القرء الوقت . فقد يكون للحيض والطهر . قال أبو عبيد : القرء يصلح للحيض والطهر .. » ثم يقول : « أبو عبيد : الأقراء الحيض، والأقراء الأطهار . وقد أقرأت المرأة فى الأمرين جميعا، وأصله من دنوّ وقت الشىء . »

(٣٢) سورة البقرة آية ٢٢٨ .

ونكتفى بهذا الاقتباس اليسير من عبارة مطولة حشد فيها ابن منظور استشهاد كل فريق لتغليب أحد المعنيين على الآخر ..(٣٣)

كذلك يقول أحمد بن محمد المقرى الفيومى صاحب (المصباح المنير) ما نصه : « والقرء فيه لغتان : الفتح ، والضم . . » (أى فتح القاف وضمها) ثم يقول « قال أئمة اللغة : ويطلق على الطهر والحيض ، وحكاه ابن فارس أيضاً »(٣٤)

الحقيقة الثانية : أنه لم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم ، حديث صحيح الرواية صريح الدلالة فى تفسير لفظ « القرء » وتحديده بأحد المعنيين دون الآخر . صحيح : أنه قد وردت — من عدة طرق روائية — كلمات مأثورة عن إحدى زوجات النبي صلى الله عليه وسلم ، وهى أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها فى تفسير القرء بالطهر ؛ ولكن ذلك أيضاً قد عارضته أقوال أخرى مضادة ، منسوبة إلى طائفة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم .

وهكذا ، لم يبق أمام الفقه الإسلامى إلا أن يسلك كل سبيل تفسيرى لتحديد مفهوم القرء ، وأن يقع الاختلاف فيه ، ثم أن يُفيض المفسرون والفقهاء والشراح فى ذلك إفاضة واسعة المدى ..(٣٥)

---

(٣٣) أبو الفضل جمال الدين بن منظور « لسان العرب » ج ١ ص ١٩٧ — ٢٠٠ باب الهمزة فصل القاف . مادة قرأ .

(٣٤) أحمد بن محمد المقرى « المصباح المنير » ج ٢ ص ٧٠ مادة : قرى . تحت عنوان : « القاف مع الراء وما يثلثهما » .

(٣٥) نكتفى بالاشارة الى بعض المراجع التى حفلت بذلك . مثل :
ا — القرطبى : « الجامع لأحكام القرآن » ج ٩ ص ٩٢٢ — ٩٤٤ . ب — مالك بن أنس : « الموطأ » ج ٢ ص ٢٩ . ج — الحافظ بن كثير « تفسير .. » ج ١ ص ٢٦٩ : ٢٧٠ . د — البيضاوى « أنوار التنزيل » ص ٤٩ . هـ — الخازن : « لباب التأويل » ج ١ ص ١٨٩ . و — محمد بن جزى الكلبى « التسهيل » . ج ١ ص ٨١ . ز — البغوى : « معالم التنزيل » ج ١ ص ١٨٨ ، ١٨٩ . ح — الدهلوى « حجة الله البالغة » ج ٢ ص ٧٢٣ . ط — الشافعى « الأم » ج ٦ ص ١٩١ وما بعدها . ى — « مختصر المزنى » . ج ٦ ص ١٩١ . ك الشافعى: « الرسالة » ص ١٥٠ — ١٥٢ . ل ابن حزم : « المحلى » ج ١٠ ص ٢٢١ ، ٢١٣ . م — ابن رشد : « بداية المجتهد » ج ٢ ص ٩٠،٩١ . ن — ابن القيم «زادالمعاد» جـ ٤ ص ١٨٣—٢٠٣=

١٨ — وفيما وراء هذا الخلاف بين تفسير القرء بالحيض أو بالطهر منه ؛ فقد نشب خلاف بسيط آخر حول انتهاء العدة بمجرد انتهاء الحيضة الأخيرة ؟ أو الطهر الثالث ؟ أو أن العدة لا تنتهى إلا باغتسال المرأة بعد انتهاء الحيض الأخير ؟

وقد عرض الفقيه الظاهرى « ابن حزم » هـذا الخلاف عرضاً مسهباً مستفيضاً(٣٦) ، لكننا نكتفى بالإشارة إليه ، قانعين بهذا العرض الموجز لابن القيم إذ يقول : — « وللناس فى ذلك أربعة أقوال : أحدها : أنه - أى الاغتسال — ليس شرطا (لا فى إباحة اتصال زوجها بها ولا فى إباحة العقد عليها فى زواج تال) كما يقوله من يقول من أهل الظاهر . والثانى : أنه شرط فيهما كما قاله أحمد (بن حنبل) رحمه الله وجمهور الصحابة . والثالث : أنه شرط فى نكاح (المسيس) لا فى نكاح العقد كما قاله مالك والشافعى رحمهما الله . والرابع : أنه شرط فيهما . أو مايقوم مقامه وهو الحكم بالطهر بمضى وقت الصلاة وانقطاعه لأكثره كما يقول أبو حنيفة رحمه الله » .

ثم استطرد ابن القيم شارحا لحجة إمامه أحمد بن حنبل فى عرض مستفيض لا نرى ضرورة لذكره ، مكتفين بالإشارة إليه فى موضعه(٣٧) .

١٩ — الفرع الثانى : تحديد عدة المطلقات الحوائل من غير ذوات المحيض :

سواء أكان عدم الحيض بسبب صغر السن أم كبره(٣٨) أم المرض . . ولكن

= س — موفق الدين بن قدامة : « المقنع » ج٣ص٢٧٥ . ع — زين الدين عبد الرحمن البعلى : « كشف المخدرات » ص ٤١٢ . ف — علاء الدين المرداوى : « التنقيح .. » ص ٢٥١ . ص — بهاء الدين المقدسى : « العدة » ص ٤٢٥ — ٤٢٧ . ق — كمال الدين بن الهمام « فتح القدير » ج ٣ ص ٢٧٠ — ٢٧٢ . ر — أبو داود : « السنن » ج ٢ ص ٤٩٧ ، ١٩٨ . ش — الصنعانى « سبل السلام » ج ٣ ص ٢٦٤ ، ٨ ، ٩ . ت — على عبد القادر « نظرة عامة » ص ١٣٨ — ١٤٨ .

(٣٦) ابن حزم « المحلى » ج ١٠ ص ٣١٣ وما بعدها .

(٣٧) ابن القيم « زاد المعاد » ج ٤ ص ٢١٠ ، ٢١١ .

(٨) كبر السن هو مايسمى فى اصطلاح الفقهاء بسن اليأس أو الاياس .. وقد حاولوا تحديده على خلاف شديد ، والصحيح أنه أمر نسبى يتحدد بالظروف الشخصية كما يتحدد =

بشرط واحد أو معيار واحد فقط : هو ثبوت انعدام الحيض وقت الطلاق ، ومتى ثبت هذا ؛ فإن نصا قرآنيا صريحا قاطعا يُحدداً يحكم هذه الحالة وهو : « واللائى يئسن من المحيض من نسائكم ، إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر ، واللائى لم يحضن »(٣٩) .

٢٠ — لكن شعبة واحدة من شعب هذا الفقه الإسلامى ،وهى الشيعة الإمامية الجعفرية خاصة . قد نازعت فى فرض العدة على الآيسة المؤكدة الإياس ،والتى كانت من الحائضات ثم انقطع حيضها إلى الأبد ، فقالوا : إنه لا محـــل لفرض العدة عليها أصلا(٤٠) .

المطلب الثانى : تحديد عدة المطلقات الحوامل :

٢١ — هنا ، وفى حالة هؤلاء المطلقات الحوامل : لا خلاف على الإطلاق بين سائر الفقهاء وفى سائر العصور على تحديد عدتهن بوضع الحمل ولا غير ، دون أى تحديد لمدة زمنية على الإطلاق ، أما النص القرآنى الذى يحكم هذا المجال من مجالات العدة فهو : « وأولاتُ الأحمال ، أجلُهن : أن يضعن حملهن »(٤١) .

المطلب الثالث : تحديد عدة الأرامل الحوائل .

٢٢ — ويحكم هذه الحالة — بلا جدال — النص القرآنى القائل : —

« والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً : يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً »(٤٢)

= بالظروف المناخية بل والاجتماعيـــة .. شأن كل ظواهر النشاط الجنسى . والواقع أن فى أقوال الفقهاء مايشير الى مانقول .. ففى رواية عن أحمد بن حنبل مثلا : حد اليأس ستون سنة فى نساء العرب وخمسون فى نساء العجم « وابن تيمية يقول انه يختلف باختلاف النساء » .

انظر ابن القيم « زاد المعاد » جـ ٤ ص ٢٠٥ — ٢٠٩ .

(٣٩) سورة الطلاق آية ٤ .

(٤٠) محمد جواد مغنية : « الزواج والطلاق » ص ١٥٢ .

ثم انظر مناقشة هذا الرأى والرد عليه عند :

ا — ابن رشد : « بداية المجتهد » جـ ٢ ص ٩٢ .

ب — ابن القيم : : « زاد المعاد » جـ ٤ ص ٢٠٥ — ٢٠٩ .

(٤١) سورة الطلاق . آية ٤ .

(٤٢) سورة البقرة . آية ٢٣٤ .

ولا خلاف بين سائر المفسرين والفقهاء والشراح ، حول عموم هذا النص وشموله لكل الأرامل ما لم يكنّ حوامل .

المطلب الرابع : تحديد عدة الأرامل الحوامل :

٢٣ – واضح بجلاء ، من عنوان هذا المطلب : أننا نعالج حالة تجمع بين واقعتين ثابتتين :

الأولى : واقعة الترمّل ، وقد رأينا فى القرآن نصاً عاما فى تحديد عدة الأرامل بأربعة أشهر وعشر .

الثانية : الحمل . وقد رأينا أيضاً فى القرآن نصاً عاما فى تحديد عدة الحوامل بوضع الحمل .

٢٤ – عرض القول بأبعد الأجلين ورأينا فيه :

من هنا : يبدو منطقياً جداً ، ذلك الرأى المنسوب، إلى على بن أبى طالب وعبدالله ابن عباس وغيرهما . . – ولو أن من الشائع أن عبد الله بن عباس قد رجع عنه – وهو القول بإعمال كلا النصين جميعاً إذا اندمج نطاق النصين واجتمع مفهوماهما فى مجال واحد : هو مجال الأرمل الحامل.

وبناء عليه : فإن هذه المرأة إذا وضعت حملها قبل انقضاء أربعة أشهر وعشر ؛ التزمت بتمام عدة الأرمل لأنها أرمل فعلا ، وإذا أتمت أربعة أشهر وعشرا قبل أن تضع حملها ؛ التزمت بإكمال العدة إلى وضع الحمل ، لأنها حامل فعلا . .

هذا هو العرض البسيط لما اصطلح الفقهاء على تسميته بأبعد الأجلين ، وهذا هو المسار المنطقى الواضح لذلك القول المنسوب إلى على وابن عباس وغيرهما .

٢٥ – وفى رأينا : أن هذا القول يجد له شفيعاً قوياً فى ما هو مستقر شائع فى الروح العامة لتفسير النصوص فى التشريعات السماوية والوضعية عامة ؛ وهو ضرورة الحرص على إعمال النصوص كلها ، والسعي إلى ذلك ما تيسر للسعى سبيل . فضلا

عن أن هذا الحرص على إعمال النصوص كلها ، وعلى عمومها ، هو مايتفق مع روح الورع والحذر ، وهو ما يسميه بعض المفسرين بالاحتياط(٤٣) .

وأخيراً : فإنا لنكاد نتلمس ما فى هذا القول من حمل الناس على رعاية المجاملة والتعاطف مع أهل الزوج والمرزوئين فيه . . خصوصاً وأن عدة الوفاة بعامة ، فيها ما يشير إلى هذا المعنى .

قول الأغلبية ورأينا فيه:

٢٦ — لكن هذا القول السابق على وضوح منشئه ومنطقية مساره ؛ قد فاتته قاعدة تفسيرية مستقرة لدى سائر المفسرين والشراح للنصوص التشريعية عامة وهى: أن التأخر الزمنى لنص بعد نص ، يعنى فى الدرجة الأولى: إعراض المشرّع عن النص المتقدم أو عن تعميمه : إما إعراضاً كلياً وهو ما يسميه فقهاء الإسلام بالنسخ — عند القائلين به — أو إعراضاً جزئياً وهو ما يسميه فقهاء الإسلام بالتخصيص .

هذه هى القاعدة التفسيرية العامة ، التى جعلت عمداء الأغلبية المخالفين للقول الأول بأبعد الأجاين ، يجادلون ويجادل عنهم عبد الله بن مسعود ، فيحتج فى حماس المتحدى بأغلظ الإيمان : أن سورة النساء القَصَرى وهى سورة الطلاق التى وردت فيها عدة الحوامل ، قد جاءت فى الترتيب الزمنى للقرآن بعد سورة النساء الطُولى وهى سورة البقرة ، التى وردت فيها عدة الأرامل ، بل إن أبا سعيد الخدرى وهو من أصحاب النبى ﷺ ليقول : « نزلت سورة النساء (يريد سورة الطلاق كما هو مفهوم سياق الرواية) بعد التى فى البقرة بسبع سنين » وهذا التحديد التاريخى يؤيده أن سورة الأحزاب » قد نزلت بعد غزوة الخندق التى وقعت فى السنة الخامسة . . ثم نزلت سورة الطلاق بعدها بتسع سور . .(٤٤)

بهذا كله . . رجحت كفة القول الثانى وهو قول الأغلبية ، حتى لقد قيل إن

(٤٣) بيضاوى « تفسير البيضاوى » ص ٥٢ .

(٤٤) حسب ترتيب السور المدنية فإن سورة البقرة رقم ١ بينما سورة الطلاق رقم ١٣ .

ابن عباس قد عدل عن قوله الأول، بعد مجادلات بينه وبين أبي هريرة رضي الله عنهما(٤٥).

٢٧ — فإذا رجعنا إلى السنة النبوية في مجال بحثنا هذا، وجدنا طائفة كافية من الأسانيد القوية التي تروى عن النبي ﷺ قضاءه في تحديد عدة الأرمل الحامل بالوضع فقط، وهو مذهب الأغلبية الغالبة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين، وإجماع الفقهاء من بعدهم على ذلك بعامة. ولعل من خير ما قرأناه في عرض هذا كله: ما ورد عن الإمام الشافعي في موسوعته الكبرى «الأم» ونجتزىء من نصه بما يلي: «(قال الشافعي) رحمه الله تعالى: وكان قول الله عز وجل: «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة اشهر وعشرا» يحتمل أن يكون على كل زوجة. ودلت السنة على أنها على غير الحوامل من الأزواج، وأن الطلاق والوفاة في الحوامل المعتدات سواء، وأن أجلهن أن يضعن حملهن، ولم أعلم مخالفا في ذلك. أخبرنا مالك عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال: سئل ابن عباس وأبو هريرة رضي الله تعالى عنهما في المتوفى عنها زوجها وهي حامل، فقال ابن عباس: آخر الأجلين. وقال أبو هريرة: إذا ولدت فقد حلت(٤٦). فدخل أبو سلمة على أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فسألها عن ذلك فقالت: «ولدت سبيعة الأسلمية بعد وفاة زوجها بنصف شهر فخطبها رجلان: أحدهما شاب والآخر كهل، فخطبت إلى الشاب. فقال الكهل: لم تحلل. وكان أهلها غُيَّبا(٤٧) ورجا — إذا جاء أهلها — أن يؤثروه بها(٤٨) فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «قد حللت فانكحي من شئت».

«وأخبرنا مالك عن يحي بن سعيد عن سليمان ... أن عبد الله بن عباس وأبا سلمة اختلفا في المرأة تنفس(٤٩) بعد وفاة زوجها بليال. فقال ابن عباس: آخر الأجلين.

---

(٤٥) أنظر تفصيل ذلك عند: أ — الشوكاني: «نيل الأوطار» جـ ٦ ص ٣٠٤ — ٣٠٧.
ب — ابن القيم: «زاد المعاد» جـ ٤ ص ١٨٢ وما بعدها.

(٤٦) أي انتهت عدتها وحلت للزواج.

(٤٧) أي غائبين.

(٤٨) أي ان الكهل كان له أمل اذا حضر أهلها من غيبتهم ضغطوا عليها لتتزوج منه.

(٤٩) أي ينتهي نفاسها بعد الوضع.

وقال أبو سلمة إذا نفست فقد حلّت . قال : فجاء أبو هريرة فقال : أنا مع ابن أخى . يعنى أبا سلمة . فبعثوا كريبا مولى ابن عباس إلى أم سلمة يسألها عن ذلك فجاءهم فأخبرهم أنها قالت . . (ثم ذكرت حديث سبيعة الأسلمية الذى مرّ حالا) »(٥٠)

٢٨ — ولعل من الجدير بالذكر : أن حديث سبيعة هذا قد رواه سائر الستة الأئمة أصحاب الصحاح فى رواية الحديث وهم : البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وأبو داود(٥١) وابن ماجه ، كما رواه ابن جرير وابن المنذر وابن مردويه وأخرجه عبد الرزاق وابن أبى شيبة وعبد بن حميد . . كما استطرد الشافعى فى حشد الأسانيد المتصلة فى رواية هـذا الحديث من عدة طرق . . ثم لم يكتف الشافعى برواية هذا الحديث بطرقه ؛ وإنما مضى يسند إلى فقهاء الصحابة قضاءهم بهذا الحكم ؛ يقول الشافعى : « أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر أنه سئل عن المرأة يتوفى زوجها وهى حامل فقال ابن عمر : إذا وضعت حملها فقد حلّت . فأخبره رجل من الأنصار أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : لو ولدت وزوجها على السرير لم يدفن لحلّت »(٥٢) وأخيراً ؛ فإن الشوكانى يسوق أحاديث أخرى صريحة فى استفتاء النبى صلى الله عليه وسلم وإفتائه صراحة بانتهاء عدة الحامل بوضع الحمل مطلقا ، فى الوفاة والطلاق على السواء(٥٣) .

٢٩ — وبعد : فلئن كان أصحاب الرأى الأول قد ساقهم إليه وحملهم عليه ما يراه بعض المفسرين من روح الورع والحذر والاحتياط — كما أسلفنا — فإن أصحاب الرأى الثانى يرون أن انتهاء عدة الحامل بوضع حملها فى الطلاق وفى الوفاة سواء ؛ إنما هو ترخيص وتيسير تشريعى لا ينبغى الإعراض عنه ، « فإن الدين يسر » و« إنما بُعثتم ميسّرين ولم تبعثوا معسّرين » و« يسّروا ولا تعسّروا » كل هذا ومثله ورد فى الحديث النبوى الشريف(٥٤) .

---

(٥٠) محمد بن ادريس الشافعى : « الأم » جـ ٥ ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ .

(٥١) ذكر الشوكانى ان أبا داود لم يرو هذا الحديث ، ولكنه موجود فى « سنن أبى داود » جـ ١ ص ٥٣٨ ، ٥٣٩ .

(٥٢) الشافعى : المرجع والموضع السابقان .

(٥٣) الشوكانى « نيل الأوطار » جـ ٦ ص ٣٠٤ .

(٥٤) الحديثان الأول والثانى رواهما البخارى والحديث الثالث رواه البخارى ومسلم .

بهذا يرد أنصار الرأى الثانى ، وهـذا ما يدافع به عبد الله بن مسعود عن ذلك الرأى — فيما يرويه عنه البخاوى وغيره — قائلا : « أتجعلون عليها التغليظ ولا تجعلون عليها الرخصة ؟(٥٥) »

٣٠ — بقى أن نشير إلى ما أسلفناه من رأينا : أن أصحاب القول الأول ربما لاحظوا فى اتجاههم إلى مد العدة للأرمل الحامل إلى أبعد الأجلين رعاية لمعنى كريم من المجاملة والتعاطف مع أهل الزوج والمرزوئين فيه . . ولعل أصحاب الرأى الثانى — رأى الأغلبية — يتجهون إلى تفويض هذا الأمر إلى الاعتبارات الذوقية العامة ، وإلى الظروف الخاصة أيضا .

٣١ — وختاما . . فإن هذا القول الثانى بانتهاء عدة الأرمل الحامل بوضع حملها ، هو ما استقر على تأييده سائر المفسرين(٥٦) والمحدثين(٥٧) .

٣٢ — أما فى الفقه : فقد قرر ابن القيم فى بعض كتبه إجماع الفقهاء على ذلك الرأى أيضاً(٥٨) ، لكنه عاد فى كتاب له آخر فذكر أن هناك رواية عن مالك بن أنس برأى الأقلية وإن كان قد أشار بعبارته إلى أن هـذه الرواية لا تعبر عن الفقه المالكى ، واعتبر مالكا بين سائر الأئمة المجمعين على اعتداد الأرمل الحامل بالوضع فقط(٥٩)

(٥٥) رواه البخارى والطبرانى وعبد بن حميد وابن مردويه .

(٥٦) أنظر مثلا : أ — البيضاوى « تفسير البيضاوى » ص ٥٢ . .
ب — القرطبى « الجامع لأحكام القرآن » جـ ٩ ص ٩٨٢ — ٩٨٤ .
جـ — ابن جزى « التسهيل لعلوم التنزيل » جـ ١ ص ٨٤ .
د — ابن كثير « تفسير القرآن العظيم » جـ ١ ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ وكذلك جـ ٤ ص ٣٨١ ، ٣٨٢
هـ — الخازن « التأويل فى معانى التنزيل » جـ ١ ص ١٩٨ ، جـ ٧ ص ٩٢ .
و — البغوى « معالم التنزيل » جـ ١ ص ١٨٨ ، جـ ٧ ص ٩٢ .

(٥٧) أنظر مثلا : أ — البخارى جـ ٧ ص ٧٣ وما بعدها .
ب — مسلم جـ ١ ص ٦٤٣ وما بعدها .
جـ — أبو داود (سنن) جـ ١ ص ٥٣٥ وما بعدها .
د — نور الدين الهيثمى « موارد الظمآن إلى زوائد ابن حيان » ص ٣٣٢ وما بعدها .
هـ — الحافظ أحمد بن حجره « بلوغ المرام » ص ٢٣٣ وما بعدها مع الهامش .
و — الصنعانى « سبل السلام » جـ ٣ ص ٢٤٨ وما بعدها .
ز — مالك بن أنس « الموطأ » جـ ٢ ص ٣٥ — ٣٧ .

(٥٨) ابن القيم : « اعلام الموقعين » جـ ٢ ص ٦٦ ، ٦٧ .

(٥٩) ابن القيم : « زاد المعاد » جـ ٤ ص ١٨٢ وما بعدها .

ولقد رجعنا إلى « موطأ » مالك نفسه فوجدناه يروى — رواية فقط — رأى ابن عباس ، ثم ينتصر للرأى المضاد وهو رأى الأغلبية(٦٠) وقد تنبه لذلك الفقيه المالكى الأصل ، المجتهد على الصعيد الفقهى العام كذلك : ابن رشد(٦١) ، وفيما وراء ذلك : فلا نرى فى كتابات الفقه المالكى إلا اتفاقا ظاهراً مع رأى الأغلبية ، مثلما نجد فى سائر المذاهب الفقهية الأخرى ما عدا الشيعة ، وإلا هذا القول باشتراط أن يكون الحمل ثابت النسب للزوج المتوفى حتى تعتد أرملته بوضع الحمل فقط ، وإلا : فبأبعد الأجلين(٦٢) : وهو اشتراط لم ينفرد به الفقه المالكى وحده ، وإنما يشاركه فيه الفقه الشافعى(٦٣) ، والحنبلى كذلك(٦٤) ، بخلاف الفقه الحنفى(٦٥) ، والفقه الشيعى الإمامى(٦٦) والزيدى(٦٧) ، فلم يجد هذا الاشتراط قبولا ، كما لم نجد له سنداً يعتمد عليه من النصوص .

٣٣ — لكن من الجدير بالذكر : أنه كان من المتوقع — وهذا ما نراه فعلا — أن ينتصر المذهب الشيعى وحده للقول بأبعد الأجلين بعد ما رأيناه من زعامة على ابن أبى طالب لهذا القول دون أن يرد عنه ما ورد عن ابن عباس من الرجوع فيه . لكن وبرغم ذلك ؛ فإن من الجدير بالإعجاب حقاً : أن المصنفين والشراح المتأخرين

---

(٦٠) مالك بن أنس : « الموطأ » جـ ٢ ص ٣٥ ، ٣٦ .

(٦١) ابن رشد : « بداية المجتهد » جـ ٢ ص ٩٦ .

(٦٢) ا — خليل بن اسحاق : « مختصر خليل » ص ١٤٢ .
ب — أحمد الدردير : « أقرب المسالك » ص ٢٠٨ .
جـ — له أيضا : « الشرح الكبير » جـ ٢ ص ٤٧٤ .
د — محمد عرفه الدسوقى : « حاشية على الشرح الكبير » جـ ٢ ص ٤٧٤ — ٤٧٦ .
هـ — أحمد بن الصديق « مسالك الدلالة » ص ٢٠٨ .

(٦٣) ا — الشافعى : « الأم » جـ ٥ ص ٢٠٢ وما بعدها .
ب — ابن قاسم : « متن الغزى » ص ١٦٩ .

(٦٤) ا — موفق الدين بن قدامة : « المقنع » جـ ٣ ص ٢٦٩ .
ب — عبد الرحمن البعلى « كشف المخدرات » ص ٤١٠ .

(٦٥) ا — الحصكفى : « شرح الدر المختار » جـ ١ ص ٤١٧ .
ب — منلامسكين : « شرح على كنز الدقائق للنسفى » ص ١١٧ .

(٦٦) محمد جواد مغنية : « الزواج والطلاق » ص ١٦٩ — ١٧١ .

(٦٧) السياغى : « الروض النضير » جـ ٤ ص ١١٢ وما بعدها .

من الشيعة أنفسهم لم يمنعهم اعتزازهم بقول الإمام علي، أن يحشدوا فى أمانة رائعة، سائر حجج القول المعارض — وهو قول الأغلبية — بكافة أسانيده، وأن يعرضوا براهينه وأدلته فى وضوح وقوة، عرضا لا نكاد نجده عند فقهاء المذاهب الأخرى من أنصار هذا الرأى الغالب أنفسهم ! بل إن بعض هؤلاء المصنفين من الشيعة ليشير إلى شذوذ قول علي وغرابته فيقول : «وأخرج ابن المنذر عن مغيرة قال : «قلت للشعبي : ما أصدّق أن علي بن أبي طالب كان يقول : عدة المتوفى عنها زوجها آخر الأجلين ؟ »(٦٨)

المطلب الخامس : تحديد عدة الحالات الشاذة

وقد خصصنا هذا المطلب الختامى، لنتصدى فيه لتحديد العدة فى الحالات الشاذة التى لا تنضوى تحت المطالب السابقة . وينقسم لخمسة فروع لدراسة هذه الحالات :

الفرع الأول : عدّة المختلعة :

٣٤ — والأصل التشريعى لهذه الحالة : هو ما رواه البخارى والنسائى وأبو داود ومالك بن أنس وابن ماجه والبيهقى والدارقطنى وابن مردويه وابن جرير : «أن امرأة ثابت بن قيس بن شماس فاجأت النبي ﷺ عند بابه فى ظلام السحر وهو خارج إلى صلاة الفجر، فقال : «من هذه ؟» فذكرت اسمها، ثم شكت إليه سوء معاملة زوجها لها، وفى رواية أنها كرهته حتى قالت للنبي ﷺ : «لا أنا ولا ثابت بن قيس» أى أنها لم تعد تطيق أن تجمعهما حياة واحدة، وفى رواية للبخارى أنها قالت : «يا رسول الله ؛ إنى لا أعتب على ثابت فى دين ولا خلق، ولكنى لا أطيقه» وفى رواية للبخارى أيضاً : «ولكنى أكره الكفر فى الإسلام !» وفى رواية ثالثة له أيضاً : إلا أنى أخاف الكفر ! » ثم يقول أبو داود — وهو من أكثر الرواة تفصيلا فى عرض هذا الحديث — : «فلما جاء ثابت بن قيس قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : «هذه حبيبة بنت سهل . . .» وذكرت — أى حبيبة — ماشاء الله أن تذكر . وقالت

(٦٨) السياغى . المرجع والموضع أنفسهما .

حبيبة» : يارسول الله ، كل ما أعطاني ؛ عندى » . وفى رواية أنها عرضت أن تدفع له فوق ما أعطاها فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « أما الزيادة فلا » وفى رواية لابن ماجه « فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأخذ منها حديقته ولا يزداد »

ويبدو من بعض الروايات لهذا الحديث : أن المسلمين لم يكونوا يتصورون هذا الحل . فقد تساءل ثابت بن قيس عجبا « ويصلح ذلك يا رسول الله» ؟ ثم قال ثابت: «فإنى أصدقتها — أى أعطيتها صداقا — حديقتين وهما بيدها.» فقال النبي ﷺ : «خذهما ففارقها» ففعل(٣٤) . وهكذا وبهذه المناسبة، جاء النص القرآنى : — « ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً ، إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله ، فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به . تلك حدود الله فلا تعتدوها ، ومن يتعدّ حدود الله فأولئك هم الظالمون »(٣٥)

٣٥ — وبعد : فإن الذى يعنينا هنا هو أمر العدّة بالنسبة للمختلعة ، فقد اتجه بعض الفقهاء من المتقدمين ومن المتأخرين إلى اختصاص «الخلع» بحكم خاص فى مجال العدة ، استناداً إلى ما رواه الترمذى والنسائى عن الرُّبيّع بنت معوذ أنها اختلعت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم « فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم أو (أُمرت) أن تعتدّ بحيضة » لكن هناك رواية أخرى للنسائى أن الرُّبَيّع بنت معوذ كانت مجرد راوية ، وأن الخلع إنما وقع فى عهد رسول الله ﷺ بين ثابت بن قيس وجميلة بنت عبد الله ، وأن جميلة هى التى أمرها النبى أن تتربص حيضة واحدة . كذلك روى أبو داود والترمذى عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس اختلعت منه فجعل النبي ﷺ عدتها حيضة . بيد أن أبا داود نفسه قد عقب على هذا الحديث بروايته من

---

(٣٤) أنظر : أ — الجلال السيوطى « أسباب النزول » ج ١ ص ٢٦ ب — البخارى « الجامع الصحيح » ج ١٣ ص ٦٠ ، ٦١ ج — أبو داود « سنن أبى داود » ج ١ ص ٥١٦ ، ٥١٧ د — محمد صديق خان « حسن الاسوة » ص ١٦ — ١٨ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤

(٣٥) سورة البقرة ، آية ٢٢٩ .

طريق آخر عن النبي ﷺ ولكن بدون ذكر الصحابي الراوي عنه ، وهذا ما يسمى في اصطلاح علماء الحديث بالسند المرسل . وأخيراً فقد روى أبو داود هذا أيضاً في إفتاء عبد الله بن عمر(٣٦) .

٣٦ — لكن القرطبي ، يوجه النقد إلى أسانيد هذه الأحاديث كما ينقد ما ورد في رواياتها من اختلافات في المروي نفسه . ثم يقول : « فالحديث مضطرب من جهة الاسناد والمتن ، فسقط الاحتجاج به »(٣٧) ومهما يكن من أمر : فقد استقر الفقهاء المذهبيون على أن عدة المختلعة كعدة المطلقة سواء بسواء . . فيما عدا رواية عن أحمد بن حنبل . .(٣٨)

١٢٥ — وفي رأينا : أن هذا الاتجاه الذي أشرنا إليه وهو قصر العدة في حالة الخلع على حيضة واحدة ، ومهما قيل من نقد شكلي لأسانيد الأحاديث التي يستند إليها ، فإن رواية هذه الأحاديث من عدة طرق يؤيد بعضها بعضاً في المضمون العام ، مما يورث في النفس طمأنينة إليه .

---

(٣٦) أبو داود « سنن أبي داود » جـ ١ ص ٥١٦ ، ٥١٣ وقد دافع ابن القيم عن هذا الاتجاه دفاعا حارا ، قائلا : « وفي أمره صلى الله عليه وسلم المختلعة أن تعتد بحيضة واحدة ، دليل حكمين :

أحدهما : أنه لا يجب عليها ثلاث حيض بل تكفيها حيضة واحدة ، وهذا كما أنه صريح السنة فهو مذهب أمير المؤمنين عثمان بن عفان وعبد الله بن عمر بن الخطاب والربيع بنت معوذ وعمها وهو من كبار الصحابة رضى الله عنهم ، فهؤلاء الاربعة من الصحابة لا يعرف لهم مخالف منهم . كما رواه الليث بن سعد عن نافع : — أنه سمع الربيع بنت معوذ وهي تخبر عبد الله بن عمر رضى الله عنه أنها اختلعت من زوجها على عهد عثمان بن عفان رضى الله عنه ، فقال عثمان : لاتنكح حتى تحيض حيضة خشية أن يكون بها حبل . فقال عبد الله بن عمر : فعثمان رضى الله عنه خيرنا وأعلمنا . وقد ذهب الى هذا المذهب اسحق بن راهوية والامام أحمد في رواية عنه اختارها شيخ الاسلام ابن تيمية » .

أما الشوكاني فقد ذهب يسرد هذه الاحاديث من عدة طرق ، ثم يؤكد سلامة أسانيدها وصحة رواياتها .. أنظر أ — ابن القيم « زاد المعاد » جـ ٤ ص ٣٦ ب — نفسه « اعلام الموقعين » جـ ٢ ص ٦٩ ، ٧٠ جـ — الشوكاني « نيل الاوطار » جـ ٦ ص ٢٦٠ — ٢٦٥

(٣٧) القرطبي : « الجامع لاحكام القرآن » جـ ٩ ص ٩٥٣

(٣٨) أنظر في كل ذلك :

أ — علاء الدين الحصكفي « شرح الدر المختار » جـ ١ ص ٣٩٥ — ٣٩٩ (حنفي)

ب — محمد عرفة الدسوقي « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » جـ ٢ ص ٣٤٧ وما بعدها (شافعي)

د — موفق الدين عبد الله بن قدامة « المقنع » جـ ٣ ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ (حنبلي) .

كذلك فإن قصر العدة فى حالة الخلع على حيضة واحدة ، هو أنسب ما يكون لظروف الخلع ومبرراته . .

الفرع الثانى : العدّة فى حالة إسلام الزوجة قبل زوجها :

٣٧ — الأصل التشريعى لهذه الحالة ، ما هو ثابت فى الشريعة الإسلامية من منع زواج المسلمة بغير مسلم مطلقاً . . سواء أكان من أهل الكتاب أم من غيرهم ، على ماسنراه تفصيلا فى المبحث الخاص بمانع «الاختلاف الجوهرى بين الزوجين» فيما بعد.

والذى يعنينا الآن : أن المرأة إذا أسلمت قبل الدخول فقد انفصلت عن زوجها بغير انتظار لعدة ، شأنها شأن المطلقة المسلمة قبل الدخول .

٣٨ — أما إذا أسلمت بعد الدخول: فالجمهور على منع زواجها بآخر إذا كانت حاملا حتى تضع حملها ، شأنها فى ذلك شأن المطلقة المسلمة أيضاً إذا كانت حاملا ، وكذلك إذا كانت حائلا تلتزم بالعدة الكاملة كمطلقة مسلمة ، خلافاً لأبى حنيفة إذ لا يرى عدة على الحائل ، أما الحامل فقد روى عنه إباحة الزواج منها دون مسيس إلى أن تضع حملها ، وذلك كله بناء على رأى أبى حنيفة فى انحسام الصلة بين الزوجين بمجرد إسلام الزوجة ، وقد ناقش الشافعى هذا الرأى نقاشاً قوياً بالحجة الثابتة من القرآن والسنة(٣٩) .

وجدير بالذكر : أن زوجها إذا لحق بها وأسلم فى عدتها هذه فهى امرأته دون حاجة إلى عقد جديد ، وهناك رأى حنفى باحتساب عدة أولى كمهلة للزوج لكى يلحق بها ويسلم معها، فإن انتهت العدة دون إسلامه؛ صدر الحكم بالتفريق بينهما، ثم تبدأ عدة أخرى(٤٠) أما الفقه الظاهرى : فلا يرى فى فسخ الزواج لإسلام الزوجة

---

(٣٩) الامام الشافعى « الام » ج ٤ ص ١٨٣ ، ١٨٥ ، ج ٥ ص ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٣ ، ٤٤

(٤٠) أ — ابن حجر « بلوغ المرام » ص ٢٣٧

ب — البخارى « الجامع الصحيح » ج ١٣ ص ٦٢ ، ٦٣

جـ — مسلم « صحيح مسلم » جـ ١ ص ٦١٠ ، ٦١٨ ، ٦١٩

د — ابن القيم « أعلام الموقعين » ج ٢ ص ٧٠

هـ — ابن القيم « زاد المعاد » ج ٤ ص ١٣ — ١٦ ، ٢١١

و — ابن رشد « بداية المجتهد » ج ٢ ص ٤٩

ز — الشوكانى « نيل الأوطار » ج ٦ ص ١٧٢ — ١٧٥

أو لسبب آخر، وجهاً لفرض العدة عليها؛ سوى الاستبراء بحيضة واحدة.(٤١)

٣٩ — الفرع الثالث: العدّة بعد المسيس بشبهة أو فى نكاح فاسد: وذلك كاختلاط الرجل بامرأة بعد أن ظنها خطأ زوجة له، أو فى نكاح تبيّن فساده لاختلال فيه، وهنا يتجاذب هذه الحالة حكمان:

الحكم الأول: حكم النكاح العادى نظراً للشبهة أو الصورة الشكلية للنكاح.

الحكم الثانى: حكم الزنى لانعدام الصحة المفروضة فى النكاح.

ولقد انعكس هذا التجاذب واضحاً فى اجتهادات الفقهاء حول هذه الحالة(٤٢).

= ح — شيخى زادة « مجمع الأنهر شرح ملتقى الابحر » ج ١ ص ٣٧١، ٣٧٢، ٤٧٨

ط — محمد عرفة الدسوقى « حاشية الدسوقى على الشرح » ج ٢ ص ٢٦٨

ى — الشافعى « الام » ج ٤ ص ١٨٥، ج ٥ ص ٤٣، ٤٤

ك — زكريا الانصارى) تحفة الطالب) ص ١١٩

ل — علاء الدين على بن سليمان المرداوى « التنقيح .. » ص ٢٢٤

م — شرف الدين الحسين بن أحمد السياغى « الروض النضير » ج ٤ ص ٦٦ — ٦٩

وجدير بالذكر: أنه وفى حالة اسلام الزوجة وامتناع زوجها عن الاسلام، فان الاسلام يحكم للزوج الكافر بحقه فى استرداد ما انفقه فى زواجها قبل اسلامها. أنظر: الشافعى « الام » ج ٤ ص ١١٤

(٤١) ابن حزم: « المحلى » ج ١٠ ص ١٧٥، ١٩٦

(٤٢) — أ — فاكتفى الاحناف بانقاصها فى الدرجة والرتبة عن حالة الانفصال بعد زواج سليم. فى صور محدودة من صور الانتقاص مثل: ١ — تسمية عدتها استبراء لاعدة ٢ — احتساب هذا الاستبراء على أساس عدة الطلاق دائما دون عدة الوفاة حتى لو توفى الرجل خلال مدة الاستبراء. ٣ — أما اذا كانت حاملا فينتهى الاستبراء بوضع الحمل ولا غير. خضوعا للقاعدة العامة فى الحمل — ب — أما المالكية: فقد فرقوا تفرقة ذكية بين خطأ وخطأ .. واعتمدوا معيارا بديعا للتفرقة وهو: مقدار جسامة الخطأ بحيث يعفى أو لا يعفى من توقيع عقوبة الزنا .. فالمعروف أن عقوبة الزنا لايكفى للاعفاء منها الا قيام شبهة مقبولة مستساغة. وعندئذ: يكون من المستساغ تطبيق حكم الانفصال من زواج عادى على هذه الحالة، فتلتزم بالعدة كاملة، حتى لو توفى الرجل وهى حامل التزمت بعدة الوفاة؛ أما حين تتهافت الشبهة، أو يكون فساد النكاح فادحا فاضحا لايخفى على أحد .. فان العقاب يقع، وبالتالى تلتصق هذه الحالة بحالة الزنا الصراح، ولا تلتزم بعدة بل يكفى الاستبراء بحيضة أو بوضع حمل .. وفى حالة الترمل: أقصى الأجلين كما سنرى حالا فى الفرع التالى:

جـ — أما الشافعية وجمهور الحنابلة والشيعة الزيدية. فيرى الزامها عموما بالعدة الكاملة كما فى حالة الطلاق .. وبعدة الوفاة اذا توفى الرجل .. تغليبا للشبهة الزواج على وصمة الزنا.. وقد زاد الشافعية — فى حالة الحمل والوفاة — أن تبدأ عدة الوفاة بعد وضع الحمل .. =

الفرع الرابع : عدة الزانية .

٤٠ — والذى يعنينا هنا ، هو ما تلتزم به المرأة بعد ارتكاب هـذا الخطأ من فرض العدة .

ولقد اتجه رواد الفقه العام كابن القيم ، كما اتجه أحمد بن حنبل فى رواية عنه ، إلى إهدار هذه العلاقة الغير المشروعة وحرمانها من الطابع الخاص بإنهاء الزواج المشروع وهو طابع العدة، والاكتفاء باستبراء الرحم بحيضة أو بما يقوم مقامها.(٤٣)

٤١ — وقد أخذ الفقه المالكى بهذا الرأى فى حالة الحائل وحدها وفى حياة الرجل، أما الحامل الأرمل فإن هذا الفقه لم يكتف بوضع الحمل ولكنه فرض أقصى الأجلين ثم عاد فانتقص من عدة الأرمل الحائل فقصرها على عدة الطلاق دون عدة الوفاة ، تطبيقاً لما شاع فى الفقه الإسلامى من أن عدة الوفاة يغلب عليها الطابع التعبدى الدينى، وعلاقة الزنى لا تناسب ذلك الطابع(٤٤).

٤٢ — بيد أن الأحناف وقد اتجهوا هذا الاتجاه الذى يهدر أثر هذه العلاقة الغير المشروعة فى مجال العدة ، إلا أن الأحناف بالغوا فى إهدار أثر هذه العلاقة الغير

= د — وأخيرا فإن هناك رأيا عكسيا عند الحنابلة والشيعة الزيدية ، بعدم الالتزام بالعدة وإنما يجب الاستبراء بحيضة او بحمل ..

انظر فى كل ذلك :

أ — الكمال بن الهمام « فتح القدير » جـ ٣ ص ٢٧٩ ، ٢٨٠ وكذلك الشرح والهامش (حنفى)

ب — ابراهيم الحلبى « ملتقى الابحر » ومعه شيخى زادة « مجمع الانهر » جـ ١ ص ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٤٧٢ — ٤٧٤ (حنفى)

جـ — ملامسكين « شرح كنز الدقائق للنسفى » ص ١١٧ (حنفى)

ء — محمد عرفة الدسوقى « حاشية الدسوقى على الشرح الكبير » جـ ٢ ص ٢١٨ ، ٤٧١ (مالكى)

هـ — زكريا الانصارى « تحفة الطلاب » ص ١٣١ (شافعى)

ز — الباجورى « حاشية الباجورى على ابن قاسم الغزى » ص ١٦٩ ، ١٧٠ (شافعى)

ح — موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسى « المقنع » جـ ٣ ص ٢٨٥ (حنبلى)

ط — زين الدين عبد الرحمن البعلى « كشف المخدرات » ص ٤١٠ ، ٤١٤ (حنبلى)

ى — علاء الدين على بن سليمان المرداوى « التنقيح » ص ٢٥١ ، ٢٥٢ (حنبلى)

ثم انظر : ك — شرف الدين الحسين السياغى « الروض النضير » جـ ٤ ص ٨٧ (شيعى زيدى)

(٤٣) أ — ابن القيم « اعلام الموقعين » جـ ٢ ص ٧١

ب — ابن القيم « زاد المعاد » جـ ٤ ص ٢٣٢ ، ٢٣٧ — ٢٣٩ .

(٤٤) محمد عرفة الدسوقى « حاشية الدسوقى على الشرح الكبير » جـ ٢ ص ٤٧١ — ٤٧٥

المشروعة ، فأهدروا الاستبراء نفسه إذا كانت المرأة حائلا واعتبروه مجرد مندوب مستحب ولكنه غير لازم . بل لقد وردت فى مذهبهم أقوال بإباحة زواج الحامل من زنى الزوج بها قبل الزواج ، بل بالحامل من زنى الغير ولكن مع تحريم المسيس قبل الوضع ، وأخيراً فلقد ورد قول مسرف بإباحة الزواج والمسيس ، حتى وإن كانت حاملا من زنى الغير لم تضعه بعد(٤٥) كل هذه الأقوال المتطرفة وردت فى المذهب الحنفى ، منسوبة فى معظمها لأبى يوسف تلميذ أبى حنيفة ، مما حفز ابن القيم لمواجهة هذه الآراء التى تبيح الزواج بامرأة سبقت لها علاقة ما ، دون استبرائها من آثارها ، وهو ما لا تسمح به الروح العامة لسائر النصوص النبوية كافة(٤٦) .

٤٣ — وبعد : فعلى أقصى النقيض من هذه الأقوال : يقف جمهور الحنابلة ، لا ليكتفوا بالاستبراء بحيضة واحدة — كما وردت بذلك رواية عن إمامهم أحمد ابن حنبل — ولكن ليسبغوا على هذه الحالة عدة الطلاق سواء بسواء . ويقول زين الدين عبد الرحمن البعلى فى تبرير ذلك : « لأنه — أى الزنى — يقتضى شغل الرحم ؛ فوجبت العدة منه كما فى النكاح »(٤٧) .

٤٤ — أما الشافعية فقد وقفوا موقفا جديداً وغريباً حقاً ! فهم يفرضون العدة كاملة فى حالة الزنى كما فى حالة الطلاق والوفاة بعد زواج مشروع ، لكنهم وفى الوقت نفسه ، يهدرون الحمل من الزنى إهداراً كاملا ، بحيث لو انقضت العدة بالشهور قبل أن تضع حملها ، انتهت عدتها وأبيح لها الزواج مرة أخرى ..(٤٨)

ولا ندرى ؟ كيف انزلق الفقهاء الشافعيون — ومن قبلهم بعض الأحناف —

---

(٤٥) أ — الكمال بن الهمام « فتح القدير » ج ٣ ص ٢٧٩

ب — علاء الدين الحصكفى « شرح الدر المختار » ج ١ ص ٤١٥ — ٤٢٢

جـ — الميدانى « اللباب شرح الكتاب » ص ٢٥٢

د — ابراهيم الحلبى « ملتقى الابحر » وشرحه « مجمع الانهر » لشيخى زاده ج ١ ص ٤٧٢ — ٤٧٤

(٤٦) ابن القيم « زاد المعاد » جـ ٤ ص ٢٢٦ — ٢٣٩

(٤٧) زين الدين عبد الرحمن البعلى « كشف المخدرات » ص ٤١٤ وانظر كذلك : علاء الدين على بن سليمان المرداوى « التنقيح » ص ٢٥٢

(٤٨) الباجورى « حاشية الباجورى على ابن قاسم الغزى » ص ١٦٩

إلى هذا المنزلق رغم الأحاديث النبوية الصريحة فى النهى عن مسيس الحامل من الغير قبل أن تضع حملها ؟ حتى لقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث صحيح فى شأن رجل استباح ذلك فقال : « لقد هممت أن ألعنه لعناً يدخل معه قبره »(٤٩)

الفرع الخامس: تحديد العدة ، فى حالة الموت الأدبى (زوجة المرتد)

٤٥ — ذهب جمهور الفقهاء إلى إلزام امرأة المرتد بعدة الطلاق ، فإن ثاب إلى رشده خلالها فهى زوجته وإلا فلا . وذهب المالكية إلى أن ردة الرجل تفسخ النكاح فوراً ، ولذلك فإن المرأة لا تلتزم إلا بالاستبراء — شأن كل نكاح مهدر مفسوخ — وتكفى له حيضة واحدة(٥٠) .

٤٦ — وفى رأينا : أن إنهاء زواج المرتد بزوجه إنما هو أثر لاستقرار الحكم بردته، لكن ذلك لا يعنى أن يهدر ما مضى من حياته قبل ردته، ولذلك نرى التزام المرأة بالعدة العادية ابتداء من بعد الحكم بالردة ، وانتهاء الزواج الذى سبق عقده سليما فى ظل الإسلام ، فمن الحق إلزام المرأة بالعدة العادية بعد انحلاله .

المبحث الثالث : القوة التحريمية للعدة فى التشريع الإسلامى :

٤٧ — لا خلاف بين فقهاء الإسلام جميعاً حول إطلاق التحريم المبطل للزواج خلال فترة العدة ، بكل ما يعنيه البطلان المطلق ؛ سواء فى ذلك عدة الطلاق الرجعى والطلاق البائن . بل إن هذا التحريم المبطل ، لا يقتصر على الزواج نفسه فى العدة ،

---

(٤٩) حشد ابن القيم طائفة ضخمة من هذه الأحاديث فى هجومه القوى على هذا الاتجاه لاهدار الاستبراء وخاصة فى حالة الحمل . أنظر : ابن القيم « زاد المعاد » ج ٤ ص ٢٢٦ — ٢٣٩

(٥٠) أ — الكمال بن الهمام « فتح القدير » ج ٣ ص ٢٧٦ — ٢٧٧ ب — برهان الدين المرغينانى « الهداية » ج ٣ ص ٢٧٦ ج — محمد بن ادريس الشافعى « الام » ج ٤ ص ٢٠٢ د — اسماعيل ابن يحيى المزنى الشافعى « مختصر المزنى » ج ٢ ص ٢٩٢ هـ — موفق الدين عبد الله بن قدامة « المقنع » ج ٣ ص ٦٨ و — خليل بن اسحق « مختصر خليل » ص ٢٦٨

وإنما يمتد إلى الخطبة أيضاً ؛ فلا يسمح خلالها بالخطبة الصريحة مطلقاً . أما التعريض بالخطبة ، والإشارة المهذبة خلال العدة للزواج من المعتدة بعد انتهاء عدتها ؛ فلا يُسمح بذلك إلا حين لا يكون ثمة أمل أو شبهه فى عودة الزوجية الأولى . كل هذا مما أجمع الفقه الإسلامى — بعد إجماع النصوص الصريحة — عليه ولا جدال فيه .

٤٨ — ومما يجب الانتباه إليه — خصوصاً ونحن فى مجال المقارنة بين التشريع الإسلامى وسواه — أن العدّة بسائر أنواعها ، وباختلاف مددها ، وبكافة مايتعلق بها من الاعتبارات والأحكام .. كل ذلك يحظى بالقمة العليا فى اهتمام التشريع الإسلامى. وإذن : فلا تملك سلطة — مهما علت — فقهية أو قضائية أو سياسية أن تصدر قراراً باستثناء شخص واحد — أيا كان — من الالتزام بالعدة . ولا أن تختزل مدة العدة أو تنتقص منها ساعة واحدة ، ولا أن تزيد فى العدة يوماً واحداً على الإطلاق .

٤٩ — كذلك فإن بطلان الزواج المنعقد خلال العدة وخلافا لأحكامها .. هو بطلان عام ومطلق ؛ فلا تملك سلطة — مهما علت — أن تصدر قرارها بتصحيح زواج قائم على مخالفة لأحكام العدة . كل ذلك مما أجمع فقهاء الاسلام — فضلا عن صراحة النصوص — عليه بلا خلاف ولا غموض ولا جدال . إنما يختلف العقاب الجنائى — وهو مالا يدخل فى مجال دراستنا هذه — بين زواج باطل خلال عدة رجعية ، إذ يعتبر فى هذه الحالة زنى ؛ وبين زواج باطل آخر فى عدة حاسمة نهائية فلا يرتفع — رغم بطلانه أيضاً — إلى تلك الجريمة الكاملة .

٥٠ — وأخيراً : فإن الفقه الشيعى الإمامى الجعفرى قد انفرد بعقاب هذا الزواج الباطل خلال العدة بالتحريم المؤبد لزواج طرفيه مستقبلا ، جزاء لمخالفة هذا المانع ، مانع العدة ، مما نرجئه إلى مكانه عند الحديث فى باب العقوبة المانعة من الزواج ، فضلا ، عن أنه يصير مانعاً مؤبداً ونحن الآن بصدد الموانع المؤقتة وحدها (٥١) .

---

٥١ — انظر مؤقتا : أ — ابن رشد « بداية المجتهد » ج ٢ ص ٤٧ ب — عبد القــادر عودة « التشريع الجنائى الاسلامى » ج ٢ ص ٢٦٢ — ٢٦٤

الفصل الثانى

الزواج السابق المنحل ، مانعا مؤقتا من الزواج فى التشريع الإسرائيلى

١ — لاحرج فى التشريع الإسرائيلى بعامة ، فى زواج المرأة أو الرجل بعد انحلال زواج سابق ، مهما كان عدد الزواجات السابقة .

وينقسم البحث فى هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث : الأول منها : للفقه الربانى ، والثانى : للفقه القرائى ، أما الثالث والأخير فللمناقشة والتعقيب برأينا الخاص .

المبحث الأول : العدة مانعا من الزواج ، فى الفقه الإسرائيلى الربانى

٢ — أما بالنسبة للرجل ، فإن هذا المانع مقصور على حالة واحدة هى حالة وفاة الزوجة ، فتنص المادة ٧١ من « الأحكام الشرعية » لهذا الفقه على أنه : « إذا توفيت الزوجة ؛ فممنوع الرجل أن يتزوج بعدها قبل فوات ثلاثة أعياد ، لا يحسب منها عيد الاستغفار (١) ولا عيد رأس السنة »(٢)

غير أن المادة التالية لهذه المادة مباشرة قد جاءت باستثناء صريح فقالت : — « م ٧٢٠ - ومع هذا . فللسلطة الشرعية أن ترى رأيها إذا وجدت ضرورة للتعجيل وعدم الانتظار »(٣) .

٣ — أما بالنسبة للمرأة بعد انحلال زواج سابق : فقد نصت المادة ٤٩ على المساواة — بالنسبة للمرأة — بين انحلال زواجها السابق بالطلاق أو بوفاة الزوج

---

(١) انظر : ج . هـ . هرتس « فى الفكر اليهودى » ص ٢٠٦ ، ٢٨٥ ، ٢٩٦ — ٣٠١

(٢) مسعود حاى بن شمعون : « الاحكام الشرعية » ص ٢٢ . وهو لليهود الربانيين

(٣) المرجع والموضع أنفسهما ، والواضح من هذا : ضعف هذا المانع فى نظر المشرع الاسرائيلى.

فتقول : « المطلقة أو الأرملة ؛ لا يجوز العقد عليها قبل انقضاء عدتها اثنين وتسعين يوما ، يحسب منها يوم الطلاق أو الوفاة ، صبية كانت أو مسنة ، ومقيمة مع زوجها أو بمعزل عنه ، حتى ولو لم يدخل عليها »(٤) .

ثم نصت المادة التالية لها مباشرة (مادة ٥٠) على عدة خاصة بالمطلقة أو الأرمل إذا كانت حاملا أو مرضعا ، فذكرت أن : الحامل وأم الرضيع لا يجوز العقد عليها قبل الوضع أو قبل بلوغ الرضيع أربعة وعشرين شهراً فطم أو لم يفطم »(٥)

ثم عادت المادة ٣٧٧ تؤكد فرض العدة فى كل حال ، فنصت على أنه : « لابد من العدة فى جميع الأحوال ، حتى ولو لم يكن غير التقديس ، أو كان الرجل عنينا أومجبوبا ، أوغائبا ، أومسجونا ، أو كانت الزوجة صغيرة ، أو عاقراً ، أو عجوزاً »(٦)

ثم ذهب بعض الشراح إلى أن الحكمة من هذا : منع الإنسان من الاعتداء على غيره ، وحفظ الأنساب من الاختلاط والضياع(٧)

المبحث الثانى : العدة ، مانعا مؤقتا من الزواج ، فى الفقه الإسرائيلى القرائى

٦ — جاء فى آخر تقنين حديث لهذا الفقه ما نصه : « مادة ١٦٠ — مطلقة ومفرّقة الزواج (الكامل)(٨) والأرملة ، وضجيعة الرجل(٩) لا يجوز العقد عليها قبل انقضاء عدتها الشرعية ثلاثة أشهر هلالية(١٠) » .

---

(٤) المرجع نفسه ص ١٥ ، ١٦

(٥) المرجع نفسه ص ١٦

(٦) التقديس — الاحتفال الدينى بعقد الزواج .

العنين — المصاب بالعنة وهى العجز الجنسى .

المجبوب — المصاب بالجب وهو انقطاع العضو الجنسى

(٧) محمد محمود نمر وألفى بقطر حبشى « الاحوال الشخصية » ص ٢٣٥

وأيضا : اهاب حسن اسماعيل « شرح مبادىء الاحوال الشخصية » ص ٢٦٠

(٨) وذلك لاستبعاد المطلقة والمفرقة بعد (القنيان) وهو الاتفاق التمهيدى قبل عقد الزواج .

(٩) من اتصل بها الرجل بدون زواج

(١٠) والمتفق عليه تحديدها بتسعين يوما .

« مادة ١٦١ — تحسب المدة بالنسبة إلى المطلقة من اليوم التالى ليوم تسلمها شرعاً وثيقة أو حكم الطلاق . وبالنسبة إلى الأرملة من اليوم التالى ليوم الوفاة ، ولا يدخل فى الحساب يوم العقد أو المضاجعة . مادة ١٦٢ — لابد من العدة ولو كانت المرأة آيساً أو عاقراً أو كان الرجل عنيناً أو مجبوباً أو بعيـداً عنها أو غائباً . بالإضافة إلى مادة١٤٧ — «لايجوز التزوج بالحامل حتى تضع، مالم يكن الحمل من العاقد » كمانلاحظ أن المادة ١٥٩ تحدّد عدّة الأرمل بمدة حدادها الشرعى وهو ثلاثة أشهر أيضاً . .(١١)

المبحث الثالث : مناقشة وتعليق برأينا الخاص .

يقرر الأستاذ / مراد فرج ، صاحب التقنين القرائى ، أن مرجع فرض العدة وتحديدها ، إنما هو النص الوارد فى سفر التكوين (إصحاح ٣٨ رقم ٢٤) وهو نص وارد فى شأن (ثامار) أرملة (أوثان) بن (يهوذا) وبعد أن تزوجته فى أعقاب ترملها من أخيه (عير) بن (يهوذا) أيضاً ، وبالرجوع إلى هذا النص نجده على النحو التالى : « ولما كان نحو ثلاثة أشهر ، أُخبر (يهوذا) وقيل له : قد زنت ثامار كنتك . وها هى حبلى من الزنى . . »

بيد أننا نرى : أن هذا النص . بحروفه وبسياقه كله من أول الإصحاح الذى ورد فيه إلى آخره ، هو أبعد ما يكون عن التصدى لمشكلة العدة على الاطلاق . !

ذلك أن هذا الاصحاح كله إنما يحكى قصة (يهوذا) حينما زوّج ابنه البكر (عير) من (ثامار) هذه ، ثم مات (عير) فزوّجها من أخيه (أونان) دون أى إشارة للعدة . ثم مات (أونان) أيضاً ، وهنا تقول التوراة : —

فقرة ١١ — « فقال يهوذا لثامار كنّته : اقعدى أرملة فى بيت أبيك حتى يكبر شيلة ابنى. لأنه قال : لعله يموت هو أيضاً كأخويه . فمضت ثامار وقعدت فى بيت أبيها» . فقرة ١٢ — « ولما طال الزمان ماتت ابنة شوع امرأة يهوذا . . » ثم تقول

---

(١١) انظر فى كل ذلك : مراد فرج « الاحكام الشرعية فى الاحوال الشخصية »للاسرائيليين القرائين » ص ٢١ — ٢٣

التوراة بعد أن « طال الزمان » مانصه : فقرة ١٤ — « فخلعت (أى ثامار) عنها ثياب ترملها . . » كل ذلك دون أى تحديد لهذه المدة بأكثر من أن الزمان قد طال . .
ثم تذكر التوراة قصة ؛ نشيح عن ذكرها بتفاصيلها ونكتفى بما نضطر لذكره هنا لتعلقه بموضوعنا، وهو أن ثامار هـذه قد زنت وحملت من الزنى . . وعندئذ تقول التوراة بعد هذا الحادث ، حادث الزنى وليس الترمل (؟) ما نصه :

فقرة ٢٤ — « ولما كان نحو ثلثة أشهر . . » أى بعد الزنى والحمل كما هو واضح. يبقى بعد ذلك أن نتساءل عن المصدر الحقيقى لهذا الذى رأيناه فى الفقه الإسرائيلى بجناحيه : الربانى والقرائى ، حول العدة وتحديدها .

وعندئذ : نرى التشابه مع الإسلام واضحاً قوياً ، فى الفقهين الإسرائيليين معاً ، فى بعض الحالات ، مثل : تحديد العدة لغير الحامل بثلاثة أشهر هلالية أو نحوها . .

كما نرى هذا التشابه أكثر وضوحاً وجلاء فى تحديد الفقه القرائى لعدة الحامل بالوضع ، وهو كما سنرى : تحديد التشريع الإسلامى لهذه العدة ، مما يؤكد ما يأخذه الربانيون على القرائين من تأثرهم بالتشريع الإسلامى صراحة(١٢) . .

صحيح : أن هناك خلافات تفصيلية فى حالات فرض العدة أولا ، ثم فى تحديد مدتها ثانياً ، بين الربانيين والقرائين من جهة ، ثم بينهم جميعاً وبين التشريع الإسلامى من جهة أخرى . . لكن من الحق أيضاً أننا نرى أن الفقه الإسرائيلى بعامة ، والقرائى بخاصة ، قد نقل عن التشريع الإسلامى نقلا متحفظا ، ثم أسبغ عليه صبغة من التعديل وتوحيد المدة .

---

(١٢) مراد فرج : « اليهودية » ص ٩٧ وما بعدها .

الفصل الثالث

الزواج السابق المنحل ، مانعا من الزواج فى التشريع المسيحى

١ — إذا كانت الحقيقة الواضحة أمام كل من يطالع الفقه الكنسى طوال تاريخه الطويل : أن الكنيسة منذ نشأتها لم تكتم زهدها فى الزواج ، ودعوتها الدائمة إلى التنفير منه ، والترغيب عنه ، والتزهيد فيه ، واعتباره — فى بعض العصور — شرا ، ثم رفعه — آخر ما ارتفع — إلى درجة الإباحة الاضطرارية التى لا تزال دون الرهبنة والتبتل مكانة ومقاما . . فلقد كان من النتائج المنطقية لهذه النظرة الكنسية إلى الزواج، أن جاهرت الكنيسة منذ عهدها الأول بحماسها ضد السماح بالزواج التالى بعد انحلال زواج سابق ، وحاولت منع هذا الزواج التالى منعا مطلقا ، أو مقيدا بعدد من المرات . . منعا دائماً مؤبداً .

لكن هذا الاتجاه لم ينتصر ؛ بل على العكس ، فلقد استقر الفقه الكنسى — ثم التقنينات الحديثة المسيحية — على تغليب ما استقرت عليه سائر التشريعات الأخرى من إباحة الزواج التالى، دون تقييدها بعدد من المرات ، مما يدعونا للاقتصار على دراسة هذا المانع المؤقت وحده .

٢ — ومرة أخرى : نرى الكنيسة — فى موقفها من هذا المانع الذى لم يرد فى نصوصها المصدرية العليا تنقسم على نفسها إلى : كنيسة غربية وكنيسة شرقية ، وقد سلك كل منهما سبيلا مختلفا تماماً عن سبيل أختها ، مما يفرض علينا أن نتناول كلا من هذين المسلكين فى مبحث مستقل . ثم نتبعهما بمبحث ثالث عن موقف الكنيسة البروتستنتية من هذا المانع ، ثم نختم هذا بمبحث رابع وأخير عن نهاية المطاف ورأينا الخاص .

المبحث الأول : إعراض الكنيسة الغربية والكنائس الشرقية التابعة لها عن فرض (عدة) بين انحلال الزواج السابق وانعقاد اللاحق

وينقسم هذا المبحث إلى المطلبين التاليين : المطلب الأول : الكنيسة الغربية . المطلب الثانى : الكنائس الشرقية الكاثوليكية التابعة للكنيسة الغربية .

المطلب الأول : الكنيسة الغربية والعدة .

٣ — تقف الكنيسة الغربية صامتة تمام الصمت عن تحديد مدة — أية مدة — بين انحلال الزواج السابق وانعقاد اللاحق ، كما أعرض فقهاؤها عن التصدى لمثل هذا التحديد(١) .

٣ — ولعل سائلا يسأل : ولماذا لم تستجب الكنيسة الغربية هنا للقاعدة التى كانت موجودة فى القانون الرومانى بخصوص هذا المانع ؟

وجواب ذلك واضح من القانون الرومانى نفسه :

فالثابت أن ذلك القانون ، وفى عهده الغربى ودولته الغربية على الأقل — وهذا هو الجوار الملاصق للكنيسة الغربية — أن هذا القانون لم يفرض هذه (العدة) فرضا جادا حازما ، وإنما هو قد حدد للمرأة الأرمل ، مدة عشرة أشهر حداد بعد وفاة زوجها الأول . ولكنه لم يمنعها من أن يخطبها خاطب فى هذه الفترة ، لا ، ولو تزوجت بالفعل ، ما اعتبر الزواج باطلا . ولم يتشدد فى هذا الأمر ولم يتشدد فى هذا الأمر ولم يرفعه إلى درجة (المانع) الحقيقى إلا فى العهد الشرقى الأخير ، وخاصة عهد (جستنيان) آخر الأباطرة الشرقيين . وجدير بالذكر : أن هذه القاعدة نفسها ، قد بقيت حتى الآن ، شاهد إثبات فى القانون الفرنسى الحديث مثلا ، على الصورة الرومانية الغربية ، دون مبالاة بما ذهب إليه (جستنيان) فى الشرق أخيراً(٢) .

---

(١) شفيق شحاته . (أحكام الأحوال الشخصية) جـ ٧ ص ٦

(٢) سنعالج هذا كله بتفصيل فى الباب الخاص بالقانون المقارن . وانظر مؤقتا :
J. Declareuil : « Rome et l'organisation du droit. » pp. 114, 115,371.

بل إن من الإنصاف أن نذكر وأن نتذكر : أن الكنيسة الغربية نفسها لم تقصر عن متابعة القانون الروماني فى إصدار هذا المنع الأخلاقى ، بل إنها أصدرت فى مجمع (نيقيه) المنعقد سنة ٣١٢م قبل انقسام الكنيستين قرارها الصريح التالى : « إن من الأمور التى تجلب العار للمرأة : زواجها قبل مضى عشرة شهور على وفاة زوجها »(٣)

٤ — وأخيراً : فإن هذا الموقف الذى رأيناه للكنيسة الغربية الكاثوليكية ، قد ظل ثابتاً حتى فى تقنيناتها الأخيرة المعاصرة ، إذ جاء التقنين الكاثوليكى الغربى الصادر فى سنة ١٩١٧ معرضاً تمام الإعراض عن الإشارة (للعدة) أو تحديد لأية مدة ، بين انحلال الزواج السابق وانعقاد الزواج اللاحق .

المطلب الثانى : الكنائس الشرقية الكاثوليكية التابعة للكنيسة الغربية :

٥ — أما الكنائس الشرقية التابعة للكنيسة الكاثوليكية الغربية ، فإن من الواضح وقوعها فى مجالات الجذب المختلفة القوية ، بين تقليد الزعامة من جهة ؛ وتأثير الجوار من جهة أخرى . كما سنرى ذلك تفصيلا فيما يلى :

ا — الروم الملكيون الكاثوليك : يوجبون على المرأة فترة حداد عشرة أشهر — وهى المدة التى حددها القانون الرومانى كما أسلفنا — خصوصا إذا كانت حاملا ، غير أنهم عادوا فى « دستور الأحكام » إلى إباحة خطبتها فى هذه الفترة . ثم ، عادوا أخيراً ، فأهدروا هذا المانع إهداراً مطلقاً .

ب — السريان الكاثوليك : انتهى مجمعهم المنعقد (بالشرفه) سنة ١٨٨٨ م إلى فرض عدة على المرأة الأرمل ، ولكنهم هبطوا بها إلى تسعة أشهر ليس إلا ..؟؟(٤) بل لقد أهدروا اعتبار العدة مانعا قطعياً من الزواج ، ولم يبطلوا الزواج إذا تم خلالها.

حـ — الأقباط الكاثوليك : انتهى مجمعهم المنعقد بالقاهرة سنة ١٨٩٨م إلى ما انتهى

---

(٣) محمد محمود نمر وألفى بقطر حبشى (الأحوال الشخصية) ص ٢٢٨

(٤) أغلب الظن أن هذا التحديد بتسعة أشهر ، انما هو مجرد تجديد فقهى بناء على المعتاد من مدة الحمل العادى وهى تسعة أشهر .

إليه المجمع السابق للسريان الكاثوليك فى تحديد العدة للأرمل بتسعة أشهر فقط . لكنهم خالفوا السريان فاعتبروا العدة مانعاً مبطلا للزواج .

د — الطائفة النسطورية الكلدانية الكاثوليكية : انتهى فقه هذه الطائفة إلى مخالفة مصادره الأولى — التى كانت ترى (العدة) على النظام الرومانى — لتستقر نهائياً على إلغاء (العدة) إلغاء كاملا(٥) .

هـ — أما الطائفة المارونية : فإننا نجد فقهها قد انتهى — أولا — فى القرن الحادى عشر ، إلى أن عدة المرأة الأرمل هى عشرة أشهر ، ولكن مع تصحيح الزواج إذا تم خلال العدة . لكن وبعد ذلك بسبعة قرون تقريباً : (فى القرن الثامن عشر) نجد هذا الفقه نفسه يهبط بالعدة للمرأة الأرمل إلى سبعة شهور ، من جهة ، بينما قام بتوقيع عقوبات مالية دون الارتفاع بالعدة إلى درجة المانع القطعى من جهة أخرى.

أما عن عدة الرجل الأرمل . فلا شىء . وأما عن عدة الطلاق : فقد ذهب هذا الفقه إلى إبطال زواج المطلقة بسبب إثم ارتكبته ، أى أنه اعتبر هذا الإثم — وليس الطلاق — مانعاً مؤبداً . وأما عن عدة الرجل المطلق فلا شىء . ثم عاد هذا الفقه فحرم الطلاق نفسه تحريما مطلقاً(٦) .

٦ — وأخيراً جاء التقنين الكاثوليكى الشرقى الموحد (سنة ١٩٤٩ م) معرضا كل الإعراض عن (العدة) ، ومهدراً لهذا المانع إهداراً مطلقاً ، والواقع ، أن هذا التقنين لم يفعل — بذلك — غير الالتزام بما استقرت عليه الكنيسة الرومانية الغربية كما أوضحنا آنفا(٧) .

٧ — وملخص القول فى هذه الطوائف الكاثوليكية الشرقية : أنها جميعا ، ماعدا الأقباط الكاثوليك ، قد استقرت — حتى قبل صدور التقنين الكاثوليكى الموحد

---

(٥) شفيق شحاته (أحكام الأحوال الشخصية) جـ ٦ ص ٢٨ ، ٢٩

(٦) المرجع نفسه ص ٣٩ — ٥٢

(٧) وهذا هو التقنين الصادر بعنوان (ارادة رسولية فى نظام سر الزواج للكنيسة الشرقية) ترجمه إلى العربية : أكاكيوس كوسا . وهو مطبوع بالآلة الكاتبة بالبطرانية بالقاهرة .

—على إهدار العدة كمانع حقيقى من موانع الزواج ، بل إن البعض من هذه الطوائف قد اعترف بالعدة ولكن فى حدود التوجيه الأخلاقى ولا غير . وواضح أن هذا كله ، يطابق الموقف الثابت للكنيسة الغربية ، وهو نفسه : موقف القانون الرومانى. غير أنه لا يفوتنا : أن طائفة واحدة من هذه الطوائف قد شذت إلى اعتبار العدة مانعا مبطلا وهى طائفة الأقباط الكاثوليك . وهذا الموقف ليس بغريب إذا تذكرنا أن هذه الطائفة ، قد نشأت وعاشت أرثوذكسية ، ولم تنزع إلى الكنيسة الكاثوليكية إلا أخيراً فى منتصف القرن الثامن عشر (سنة ١٧٤٢ م)(٨) .

المبحث الثانى : الزواج السابق المنحل ؛ مانعاً مؤقتاً من الزواج عند الكنائس الشرقية الأرثوذكسية :

ولنبدأ طوافنا بورثة الفقه البيزنطى وهم :

٨ — أ — الملكيون الروم الأرثوذكس فى مصر : وقد كان فقههم البيزنطى القديم يطبق القاعدة الرومانية تطبيقاً حرفياً ، ثم جاء التقنين الحديث لهذه الطائفة ، لينص على مايلى :

أولا : رفع (العدة) إلى درجة المانع الحقيقى القطعى بحيث لايجوز الزواج خلالها أبداً (مادة ٣/هـ) وهنا يبدو تأثير الشريعة الإسلامية(٩) .

ثانياً : أما المدة ؛ فقد حددتها المادة السابقة بعشرة أشهر من فسخ زواجها السابق ، للأرملة وللمطلقة ، للحامل وغير الحامل على السواء(١٠) . ولا شك . أن هذا التحديد هو المنقول عن القانون الرومانى .

ثالثاً : قصر العدة على المرأة دون الرجل ، وهو واضح فى التشريع الإسلامى .

---

(٨) شفيق شحاته (أحكام الأحوال الشخصية) جـ ١ هامش ص ٤٨

(٩) فى بسط هذا التأثير . أنظر .

A) Jean Dauvillir et Carlo de Clercq. « le mariage en droit conanique.» pp. 124-127.

(ب) شفيق شحاته « أحكام الأحوال الشخصية » جـ ١ ص ٣١ ، ٣٢

(جـ) أمين الخولى « صلة الاسلام بالمسيحية » ص ٣٧ وما بعدها

(١٠) محمد محمود نمر وألفى بقطر حبشى (الأحوال الشخصية » ص ٢٢٨

٩ — ب — أما الروم الأرثوذكس فى غير مصر : فنرى التقنين الكنسى الفقهى مثلا فى « مجموعة الحق العائلى » التى تنص مادتها رقم ٢٠٦ على مايلى : —

أولا : إنقاص فترة العدة إلى أربعة أشهر فقط :

ثانياً : إذا تحقق أنها ليست حاملا أو وضعت حملها قبل انتهاء هذه الأشهر فإن المادة ٢٠٧ تجيز إنقاص العدة والترخيص لها بالزواج .

ثالثا : كما ذكرت المادة ١٩٤ أن العدة مفروضة على المرأة الأرمل أو المطلقة .

وأخيراً : فقد تقدمت هذه الطائفة فى لبنان بمشروع تقنين للأحوال الشخصية جاء فيه — بخصوص العدة — لمن انحل زواجهما بالطلاق ويريدان الرجعة : أن عليهما عدة سنة كاملة من تاريخ الحكم النهائى بالطلاق . أما بالنسبة للمرأة التى انحل زواجها فقد جعل عدتها أربعة أشهر . ثم أجاز إهدار هذا التحديد إذا ثبت طبياً أنها غير حامل . ثم أنهى عدتها إذا كانت حاملا متى وضعت حملها .

والذى يبدو لنا من هذه النصوص : أن التيسيرات الأخيرة لاتسرى على الطلاق مطلقاً فعدته سنة كاملة سواء تزوج أحد المطلقين بشخص آخر أم أن الزوجين المطلقين قد أرادا الرجعة لبعضهما، إذ أن الطابع العقابى واضح فى تحديد هذه العدة(١١) كما يبدو لنا الاتجاه الظاهر إلى إهدار العدة تماما — ولو بتصريح خاص — للأرمل غير الحامل .

١٠ — ج — أما الطائفة السريانية الأرثوذكسية : فقد ذهب الفقه السريانى إلى فرض العدة على الرجل وعلى المرأة جميعاً ، فجعل عدة المرأة عشرة أشهر ويجوز إنقاصها إذا ثبت الخلو من الحمل . وأما عدة الرجل الأرمل فعلى النصف ويجوز إنقاصها إلى أربعين يوما . لكن هذا الفقه لم يعتبر العدة مانعاً من الزواج ثم جاء التقنين السريانى الفقهى مطابقاً لذلك(١٢) .

---

(١١) أنظر : أنور الخطيب (الزواج فى الشرع الاسلامى والقوانين اللبنانية) ص ١٢٠ ، ١٢١

(١٢) شفيق شحاته (احكام الأحوال الشخصية) جـ ٦ ص ٢٩ — ٣٤

١١ — لكن التقنين اللبنانى للسريان : ارتفع بالعدة — فى المادة ١١ ف ٤ ، ٥ منه — إلى مقام المانع المبطل للزواج(١٣) . وهو بذلك يقترب من النظرة الإسلامية للعدة ، كذلك فإنه نص فى المادة نفسها (ف ٤) على تحديد العدة للمرأة الأرمل بعشرة أشهر مقترباً من القانون الرومانى ، ثم نص فى المادة نفسها (ف ٤) على أن المرأة الحامل ، تنتهى عدتها « بأقرب الأجلين » إما بانتهاء المدة المقررة ، أو بأن تضع حملها . وهو منقول عن الإسلام بغير شك ، وأخيراً : عاد هذا التقنين فى المادة ١١/٥ إلى عدة الرجل الأرمل فقرر أنها أربعون يوما فقط(١٤)

١٢ — كل هذا — عند السريان الأرثوذكس — خاص بعدة الأرمل .

« فأما عدة المطلقة فلم يرد بشأنها نص بالتقنين (الفقهى) السريانى . ذلك أن الماده ١٢/٣ قد أوردت بين الموانع الشرعية للزواج مانعاً قائماً برأسه يتمثل فى أن « تكون المرأة مطلقة .. »

« وفى الواقع : أن التقنين السريانى قد عاد بالشريعة السريانية إلى مصادرها الأولى، واعتبر الزواج بالمطلقة باطلا ، سواء أكان سبب الطلاق هو الزنى أم ارتكاب المرأة لأى إثم آخر أدّى بها إلى الطلاق .. »(١٥)

١٣ — لكن التقنين اللبنانى لطائفة السريان الأرثوذكس ، أورد طائفة من النصوص التى تستحق الوقوف عندها ملياً :

١ — فقد جاء نص المادة ١١/٣ (فى الفصل الخاص بموانع الزواج) : — أن لا يكون أحدهما (أحد الراغبين فى الزواج) مطلّقاً « وواضح أن هذا النص عام مطلق . يشمل الرجل والمرأة على السواء »(١٦)

١٤ — د — الطائفة الأرمنية الأرثوذكسية بمصر : نصت المادة ١٢ من تقنين هذه الطائفة على مايلى : « المرأة التى انفسخ زواجها لا يجوز لها أن تعقد زواجا

---

(١٣) أنور الخطيب (الزوج فى الشرع الاسلامى والقوانين اللبنانية) ص ١٨٨
(١٤) المرجع نفسه ص ٣٣
(١٥) شفيق شحاته (أحكام الأحوال الشخصية) ج ٥ ص ٣٢ ، ٥٢ ، ٥٣
(١٦) أنور الخطيب . المرجع السابق . ص ٢٠٧ ، ٢٠٨

ثانياً قبل مضى ثلاثمائة يوم من تاريخ الفسخ . إنما يجب تقصير هذا الأجل إذا ولدت المرأة بعد وفاة زوجها أو بعد فسخ الزواج . كذلك يصح تقصير هذا الأجل إذا ثبت ثبوتاً قاطعاً استحالة حصول اتصال زوجى بسبب غياب الزوج » كما نصت المادة ٢١ من هذا التقنين على اعتبار العدة مانعاً مطلقاً من الزواج . ويظهر بوضوح مالاحظه أستاذنا الدكتور شفيق شحاته من أن هذا النص منقول عن القانون الفرنسى كما سنرى ذلك عند الحديث على القوانين الوضعية فى الفصل الرابع من هذا الباب . كما يظهر كذلك من النص اقتصار العدة على المرأة دون الرجل . وأخيراً . فإن هذه العدة ، عامة لجميع حالات انحلال الزواج المرأة لأى سبب من الأسباب(١٧)

١٥ — (ه) أما الطائفة الأرمنية الأرثوذكسية فى لبنان : فقد نصت المادة ١٩ من هذا التقنين على ما يلى : — « يمكن المرأة التى انفك زواجها بوفاة زوجها أو إبطال أو فسخ الزواج أن تتزوج بعد انقضاء ثلاثمائة (يوماً)(١٨) ابتداء من تاريخ الوفاة (أو إعلان إبطال أو فسخ الزواج) وتنتهى هذه المدة بالولادة ، وإذا ثبت أن المرأة لم تكن (حامل)(١٩) يمكن تقصير المهلة » ثم نصت المادة ٥٤ على ما يلى : « لا تسمع دعوى إبطال الزواج الحاصل قبل انقضاء مدة العدة » وإذن : فهذا التقنين اللبنانى رغم موافقته التامة للتقنين المصرى المنقول عن القانون الفرنسى قد خالفه — حينما خالف القانون الفرنسى ؟ — إذ رفض اعتبار العدة من الموانع المبطلة للزواج(٢٠) :

١٦ — (و) وأخيراً : طائفة الأقباط الأرثوذكس : ذكر المجموع الصفوى لابن العسال(٢١) ما يلى : — « فى المدة التى لا يجوز لأحد المتزوجين أن يتزوج فيها

---

(١٧) المرجع السابق ص ٤٦

(١٨) الصواب اللغوى : يوم

أنظر ماسجله الأستاذ \ أنور الخطيب من دهشته لاستغراق هذا التقنين فى الأخطاء اللغوية . (الزواج فى الشرع الاسلامى والقوانين اللبنانية) هامش ص ٢١١

(١٩) الصواب اللغوى : حاملا .

(٢٠) المرجع نفسه ص ٢٢٠

(٢١) كتاب القوانين الذى جمعه الشيخ الصفى العالم ابن العسال من كتب القوانين وألفه سنة ٩٥٥ بتاريخ الكنيسة للشهداء ص ٢٠٧

بعد وفاة قرينه قولان : أحدهما : (مج(٢٢) — طس(٢٣)مج) لاتجوز له الزيجة إلا بعد حول منذ توفى قرينه ، فإن تزوج قبل السنة فليحرم مايستحقه من تركته . والثانى: (مك(٢٤)) «وإن امرأة تزوجت برجل قبل تتمة عشرة شهور من وفاة زوجها فلا تُورَّث من ماله شيئاً ولا تكرم كرامة النساء الحرائر »(٢٥) .

١٧ — ولنا هنا ملاحظتان : الأولى : أن الظاهر من الرأى الأول أنه شامل للرجل والمرأة ، وأن الرأى الثانى يخص التحريم بالمرأة وحدها ، وعلى هذا الأخير اتفقت باقى النصوص فى بقية المراجع عامة(٢٦) .

الثانية : أن الظاهر أيضاً من لفظ الرأيين كليهما : أن المنع هنا ليس منع تحريم مطلق . وقد أكد هذا: الأنبا كيرلس بن لقلق، إذ يذكر فى الملحق المشفوع بالمجموع الصفوى ما يلى : — «أما الزيجات المكروهة المستقبحة : فمنها ما يمنع بسببه الزواج فإن اتفق الزواج فيها لم يفسخ بهذا السبب . ومنها . . الزيجة بالتى لم تقض مدة حزنها على بعلها وهى عشرة شهور »(٢٧) وقد أخذ بهذا الرأى الأخير : الإيغومانوس فيلوثاوس، فذكر فى « قسم موانع الزواج التى يمكن زوالها وبزوالها، يصح الزواج» ما يلى : — (سابعاً) التى لم تنقض مدة حزنها وهى عشرة شهور لوفاة زوجها .

(٢٢) مج : قوانين الملوك . مختصر ٣ . كما ذكر المرجع نفسه . فى المقدمة (الاصطلاحات) .

(٢٣) طس : قوانين الملوك . مختصر جـ ١ أنظر المرجع نفسه .

(٢٤) مك : قوانين الملوك . مختصر جـ ٢ أنظر المرجع نفسه .

(٢٥) كتاب القوانين لابن العسال ص ٢٠٧ .

(٢٦) وقد علق جرجس فيلوثاوس على ذلك قائلا : « يقول الصفى : ان القرين لاتجوز زيجته قبل انقضاء السنة . ولم يميز بين الرجل والمرأة . ثم عاد فذكر قانونا يقضى بأن المرأة التى تتزوج قبل تتمة عشر شهور من وفاة زوجها فلا تورث » . أنظر : الخلاصة القانونية . هامش ص ٥٢ ، ٥٣ .

ونلاحظ أن الصفى لم يتناقض نفسه وانما ذكر الحكمين المختلفين على أنهما رأيان منفصلان أنظر مايقوله فى كتابه ص ١٩٧ . كما نلاحظ أن الرأى الاول منقول عن ماذهب أليه الأباطرة المسيحيون فى الامبراطورية الرومانية الشرقية .

(٢٧) ملحق الأنبا كيرلس بن لقلق ص ٢٢ (بذيل كتاب القوانين لابن العسال) .

إتماماً، منها (أي من هذه الموانع) ما يمنع الزواج من قبل لكن لا يوجب فسخه إذا اتفق حصوله وهو . . . وزيجة من لم تنقض مدة حزنها »(٢٨) .

ثم يقول : « وقد حرموها (أي : المجموع الصفوى وملحق كيرلس بن لقلق) من الميراث والوصية إذا ما تزوجت قبل انقضاء هذه المدة ، غير أنه أبيح لها الخطبة أو عقد الإملاك فى هذه الفترة . والقصد أن لا يختلط الدم لعدم تحول الميراث من واحد لآخر بأسباب هذه الزيجة . فإن تحقق عدم وجود حمل مستكن فلا مانع من الزيجة متى أُذن لها . »(٢٩) .

غير أن هذا الحكم بحرمان المرأة فى هذه الحالة من الميراث ، يعلق عليه جرجس فيلوثاؤس قائلا : « إلا أن ذلك الحكم لم يراعَ ! نظراً لأن الرجال يتزوجون متى انحلت الزيجة حالا . فكما يحكم على الرجل يجب أن يحكم على المرأة . ولذلك فإنه متى ثبت عدم وجود حمل مستكن تزوجت المرأة عند ما ترى نفسها مضطرة لأن تعيش ولا جناح عليها فى ذلك . »(٣٠) .

١٨ — ويبدو بوضوح من هذه النصوص مجتمعة ، ما يلى : — ١ — أنها مجمعة على عدم اعتبار العدة مانعاً قطعياً من الزواج — ٢ — أن الجمهور الفقهى قد استقر على اختصاص المرأة بها دون الرجل . ولو أن (فيلوثاؤس) يكتفى بنصحه بالحداد على زوجته ، دون تحديد لمدة ما(٣١) .

٣ — أن النصوص القديمة (لابن العسال وابن لقلق) قاصرة على عدة (الوفاة) وحدها .

١٩ — أما عن الطلاق : فقد ذكر ابن العسال فى موانع الزواج أن من المانع

---

(٢٨) الايهومانوس فيلوثاؤس « كتاب الخلاصة القانونية فى الاحوال الشخصية لكنيسة الأقباط الارثوذكس » ص ٢٤ .

(٢٩) هامش المرجع نفسه ص ٢٤ وكذلك كتاب القوانين ص ١٩٧ .

(٣٠) المرجع نفسه لفيلوثاؤس : هامش ص ٥٣ .

(٣١) المرجع نفسه ص ٥٢ .

التاسع : « الزيجة بالتى ثبت عليها الزنى ، والمطلقة لما يوجب الطلاق »(٣٢) .

وإذن ، فالمطلقة ممنوعة من الزواج إطلاقا وإلى الأبد . لكن هذا النص نفسه ، يحمل إشارة قوية إلى اتجاهه للمطلقة المسئولة عن سبب الطلاق ،فضلا عن أنه سبب أخلاقى ولا شك ، بدليل قرانها مع (التى ثبت عليها الزنى) كما نرى فى النص .

٢٠ — لكن هذا النص بتلك الإشارة ، يفتح الباب للتفكير فى :

أ — ماذا عن المطلقة الغير المسئولة عن سبب الطلاق ؟

ب — وهل يشمل هذا الحكم : الرجل أيضاً . متى كان هو المسئول عن سبب الطلاق ؟

يجيب عن هذين السؤالين الفقيه المجتهد (فيلوثاؤس) فيقرر صراحة : «(المسألة السابعة والعشرون) . يترتب على الفسخ . . . ثالثاً : حصول البرىء من السبب الموجب للفسخ على استحقاق الزواج بآخر ، ومتى شاء فله ذلك ، أما من كان سبب الفسخ من قِبَله : فإن كان السبب مما يمكن زواله بتّة ، فإن صح ذلك وثبت زوال المانع عنه ،ورغب الزواج بواسطة الشريعة ، يجاب لذلك ، وإن كان السبب مما لايمكن زواله قطعاً فيمنع من الزيجة مطلقاً »(٣٣) .

ثم يضيف الشارح (جرجس فيلوثاؤس) : « أن القرين الظالم ، أصبح بالنسبة للقرين المظلوم فى حكم الميت »(٣٤) .

٢١ — لكن : ماذا عن المرأة المظلومة ، إذا انحل زواجها وكانت حاملا ؟أليس من حقنا : تعميم هذا التفسير .وتطبيق عدة الوفاة عليها؟ إن الشارح نفسه (جرجس فيلوثاؤس) ليطلع علينا بتعليق ذكى ، على النصوص التى أسلفناها فى عدة الوفاة فيقول : «والقصد أن لايختلط الدم ، لعدم(٣٥) تحول الميراث من واحد لآخر بأسباب

---

(٣٢) ابن العسال « القوانين) ص ١٩٦ .

(٣٣) الايغومانوس فيلوثاؤس (الخلاصة القانونية) ص ٤٨ ، ٤٩ .

(٣٤) هامش المرجع نفسه ص ٤٩

(٣٥) الظاهر أن الأصل (ولعدم) وسقطت الواو مطبعيا .

على (العدة) فى المادة ٥٣ على النحو التالى : — « مدة العدة هى ثلاثة أشهر . إلا إذا كانت الزوجة حاملا فعدتها أن تضع حملها »(٣٨) .

وظاهر من هذا التحديد الذى نصادفه غير مرة فى التقنينات المسيحية الحديثة : أنه لايجد له مصدراً غير الشريعة الإسلامية ، التى تجعل العدة فى الحالة العامة للانحلال العادى هى ثلاثة أشهر أو ما يوازيها ، فضلا عن اعتداد الحامل بأقرب الأجلين ، وذلك مع اختلاف ذلك التقنين عن هذه الشريعة فى تعميم تلك العدة لغير الحامل مطلقاً .

المبحث الرابع : نهاية المطاف ورأينا الخاص :

٢٥ — لاشك أن مما يثير الاهتمام ويدفع إلى التأمل والبحث : هـذا الاجتهاد الفقهى الخصب ، وهذا التفاوت الشاسع الضخم ، بين الطوائف المسيحية المختلفة ، بالنظر إلى الاعتراف أو عدم الاعتراف — مبدئيا — بالعدة من جهة ، ثم : إلى تحديد مدة هذه العدة من جهة ثانية ، ثم إلى التفرقة بين الوفاة والطلاق من جهة ثالثة ، ثم إلى فرضها على الرجل والمرأة ، أو اختصاص المرأة بها رابعاً واخيراً .

وواضح أن هذا الاجتهاد الفقهى كله ، ثم ما نتج عنه من خلافات فقهية وتقنينية أخرى بين الكنائس الشرقية من جهة ، ثم ما بين الكنيسة الشرقية والغربية من جهة أخرى ، هذا الاختلاف الخصب الواسع ، إنما يكشف عن وقوع هذه الكنائس كلها فى مجالات الجذب القوى لأقطاب متعددة مختلفة ، لم يكن السلطان الزمنى الرومانى أقواها ولا أخطرها ، وإنما تحكم هنا قانون آخر ، هو قانون التأثير الثقافى ، والذى وجد — فى هـذا المجال التشريعى للزواج بالذات — فرصة هى أوسع الفرص ، وتلك هى : صمت النصوص المصدرية الأولى المسيحية عن التصدى لهذا المجال .. مما أتاح للقانون الرومانى من جهة ، وللتشريع الإسلامى من جهة أخرى ، أن يمارس كلاهما هذا الضغط الثقافى على الفقه الكنسى ، فى القديم وفى الحديث على السواء .

---

(٣٨) أنور الخطيب (الزواج فى الشرع الاسلامى والقوانين اللبنانية) ص ١٣٦ مع الهامش .

الفصل الرابع

العدة مانعاً مؤقتا من الزواج فى القانون المقارن

وينقسم البحث فى هذا الفصل إلى المبحثين التاليين :

المبحث الأول : العدة مانعاً مؤقتاً من الزواج فى القوانين الوضعية القديمة .

المبحث الثانى : العدة مانعاً مؤقتاً من الزواج فى القوانين الوضعية الحديثة .

المبحث الأول : الزواج السابق المنحل مانعاً مؤقتاً من الزواج فى القوانين الوضعية القديمة (القانون الرومانى) .

١ — (ا) فأما فى حالة الطلاق : فقد استقر القانون الرومانى فى عصره الأول والوسيط على إباحة الزواج التالى لكل من الزوجين المطلقين دون قيد بعدة ما .

ثم يذهب بعض الباحثين إلى أن الأباطرة المتأخرين ، بعد ظهور المسيحية ، قد ساووا بين المرأة المطلقة والأرمل ، فى إلزامها بعدة ترتفع إلى اثنى عشر شهراً . بينما يقرر آخرون أن حالة الطلاق ظلت بعيدة عن الالتزام بالعدة ، فى سائر عصور القانون الرومانى .

٢ — (ب) أما فى حالة الوفاة : فقد استقر القانون الرومانى فى عهده الأول على إلزام المرأة الأرمل وحدها بعدة قدرها عشرة شهور . لكن الزواج خلالها لا يعتبر باطلا .

أما فى عهد الأباطرة المسيحيين ، فقد رفعوا مدة العدة إلى اثنى عشر شهراً كما فرضوها على الرجل وعلى المرأة الأرملين على السواء(١) .

---

(١) عبد المنعم بدر والبدراوى : (القانون الرومانى) ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

٣ — وأخيراً فينبغى أن نتذكر هاتين الملاحظتين : — الأولى : أنه وفى خلال العصر الأخير للقانون الرومانى ،ظهرت العدة العقابية بعد الطلاق — إذا وقع لسبب الخطأ — وهى : خمس سنوات بالنسبة للمرأة إذا كان الخطأ من جانبها ، أما بعد الطلاق لخطأ الرجل فإنه لا يتزوج ثانية أبداً(٢) . — أما الملاحظة الثانية : فيشير إليها الأستاذ / جستون ماى : إذ يرى أن القانون الفرنسى قد أصر على التحديد الذى ورد فى صدر القانون الرومانى وهو عشرة شهور، دون أن يلتفت للتحديد الذى ورد متأخراً فى عهد الأباطرة المسيحيين وهو عام كامل كما أسلفنا(٣) .

المبحث الثانى : الزواج السابق المنحل مانعاً مؤقتاً من الزواج فى القوانين الوضعية الحديثة :

وينقسم هذا المبحث إلى المطالب الثلاثة الآتية : المطلب الأول : فى القانون الفرنسى . المطلب الثانى: فى بقية القوانين غير الاسلامية . المطلب الثالث : فى قوانين الدول الإسلامية .

المطلب الأول : الزواج السابق المنحل مانعاً من الزواج فى القانون الفرنسى .

٤ — لا جدال بين الفقهاء والشراح فى التزام القانون الفرنسى بما أسلفناه عن القانون الرومانى ، معرضاً عما رأيناه فى الاتجاه الكنسى . وخصوصاً عما كان يذهب إليه القانون الكنسى من تحريم تعاقب الزواج أو تقييده بعدد معين من مرات الزواج.

= (ب) شفيق شحاته « أحكام الأحوال الشخصية » جـ ٦ ص ٨ .

C) René Foignet : «Droit Romain.» p. 54.

D) J. Declarauil «Rome et l'organisation de droit» pp. 114, 115.

E) Eyogène petit : «Droit Romain» pp. 104,105.

F) Jean Dauvillier et Carlo de Clercq. «Le mariage..» p. 199.

2) J. Declareuil : Ibid. p. 371.

3) Gaston may : «Droit Romain.» p. 100.

ا — فالقانون الفرنسي قد آثر التحديد الذي وجدناه عند القانون الروماني للعدة: وهو عشرة شهور ، ولو أنه تعمد النص — أحياناً — على هذا التحديد بصيغة أخرى وهي ثلاثمائة يوم(٤) تاركا للفقهاء والشراح تبرير ذلك التحديد بأنه أقصى مدة للحمل.

ب — كذلك نرى القانون الفرنسي ، يلتزم أيضاً ، باعتبار العدة مانعاً غير مبطل للزواج . على نحو ما رأيناه في القانون الروماني . وقد ذهب الفقهاء والشراح إلى تبرير ذلك بضرورة الاعتراف بالأمر الواقع الذي لا جدوى من محاولة إبطاله، ولو كان في هذا الأمر الواقع : اختلاط الانساب(٥)! بل إن بعض الفقهاء الفرنسيين مثل العميد / بودرى لاكنتينرى — ليصرح بأن هذا المانع البسيط إنما يمنع إشهار الزواج ولكنه لا يبطل الزواج ذاته . . (؟) (٦) .

ج — كذلك نرى القانون الفرنسي يلتزم بما ذهب إليه القانون الروماني أخيراً — فيما يقرره البعض — من تعميم هذه العدة على حالات الوفاة والطلاق على السواء .

---

(٤) أنظر نص المادة (٢٩٦) في قانون ٢٧ يولية ١٨٨٤ ثم في القانون المدني الحالي — في مجموعتي :

A) L. Tripier et H-Monnier : «Code Français» p. 46 et note.B

B) Dalloz «Code Civil»

ويذهب العميد \ بودرى لاكنتيزى الى تبرير ذلك باتجاه المشروع الفرنسي غداة الثورة الفرنسية التي محاولتها الثورية لتأريخ جديد يحدد الشهور كلها بثلاثين يوما . أنظر :

Baudry Lacantinerie : «Précis du droit.» T. 1, p. 324.

(٥) أنظر ذلك التبرير صراحة عند جميع الشراح الذين سنشير اليهم في المراجع والمواضع المذكورة تحت الهامش التالي مباشرة . ولعل من الجدير بالذكر هنا : — مبلغ التضاد الكامل بين هذا الموقف ، وبين الموقف العنيد للتشريع الاسلامي ضد الاعتراف بأي أمر واقع متى وقع مشوبا بالخطأ — أي خطأ — حتى لقد ذهب الفقه المالكي لفسخ الزواج التام اذا كان مسبوقا بخطبة لخاطب آخر .

6) Baudry Lacantinerie : « Précio du droit civil.» T. 1, pp. 196,7,324,5.

غير أننا نلاحظ أن هذا الفقيه نفسه يتساءل أخيرا عن قيمة هذا المانع الأشل ، مادام محروما من جزاء مخالفته ؟! ثم يجيب على ذلك بأن القانون الجنائي (مادة ١٩٤ ، ١٩٥) قد تكفل بعقاب الموظف المختص اذا باشر عقد زواج مشوب بمخالفة هذا المانع .

(المواد ٢٢٨ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ م . ف) بل إن الفقه الفرنسى لمستقر على تطبيق هذه العدة فى حالات انحلال الزواج بالفسخ والإبطال .

د — وبعد : فإن القانون الفرنسى ليكشف بوضوح عن التبرير الوحيد الذى اعتمده مناطاً لإيجاب العدة ، وهو الخوف من اختلاط الأنساب ، بدليل ما انتهى إليه المشرع الفرنسى بقوانين ١٩٠٧ ، ١٩١٩ ، ١٩٢٢ ، ١٩٢٨ من السماح للمرأة بالزواج التالى إذا انتفى هذا الخوف ، بأن وضعت حملها من الزوج السابق (التعديل الوارد بقانون ٩ ديسمبر سنة ١٩٢٢ للفقرة ٢ من المادة ٢٢٨ م . ف) أو بأن انقضت فترة تماثل فترة العدة أو تزيد عليها بعد انفصالها عن زوجها بحكم قضائى بالانفصال وقبل أن يصدر الحكم النهائى بالطلاق (المادتان ٢٩٦ ، ٢٩٧ م . ف)(٧) .

هـ — بل إن قانون ٤ فبراير سنة ١٩٢٨ قد ذهب الى أبعد المدى . . إذ أتاح لرئيس المحكمة التى يقع فى دائرتها إشهار الزواج : سلطة اختزال فترة العدة ، إذا ثبت له من الظروف والملابسات أن الزوج السابق لم يعاشر زوجته منذ ثلاثمائة يوم . كما زاد القانون الصادر فى ١٩ فبراير سنة ١٩٣٣ فى تبسيط الإجراءات بهذا الصدد(٨) .

---

7) A) Jean Carbonnier : «Droit civil.» p. 322.
B) Dalloz : «Code civil» Art : 228,296.
C) Demolombe: «Traité Du mariage.» v. 1, p. 126,7,160-163.
D) Marcadé : « Explication du code civil.» v. 1, pp. 396 432, 604,6
E) Julien Boitel et René foignet « la synthése du droit » p. 245.
F) Marcel Planiol : «Droit civil» T. 1, pp. 256-8,342-75.

ثم أنظر :

(أ) شفيق شحاته « أحكام الأحوال الشخصية » جـ ٦ ص ٤ ، ٥ (ب) عبدالفتاح عبدالباقى « الزواج فى القانون الفرنسى » ص ٤٢ — ٤٤ (جـ) جميل الشرقاوى « الأحوال الشخصية » ص ٢٢ — ٢٤ .

8) Ambroise Colin et H. Capitant : «Droit Civil Français.» T. 1, pp. 137-9.

وجدير بالذكر ، انه وقبل صدور هذه القوانين ، كان بعض الفقهاء الفرنسيين مثل العميد بلانيول يذهبون الى أن الخوف من اختلاط الانساب ليس هو المناط الوحيد للفرض —

المطلب الثانى : الزواج السابق المنحل ؛ مانعاً مؤقتاً من الزواج فى بقية القوانين الغير الإسلامية . ويمكن تقسيم هذه القوانين إلى المجموعات الثلاث التالية : —

٥ — المجموعة الأولى: المتابعة لمذهب القانون الفرنسى: ويلاحظ عند الطواف بقوانين الدول الغير الإسلامية عامة : أن الأغلبية الغالبة منها قد غلب عليها مذهب القانون الفرنسى الذى عرضناه آنفاً ، مع الالتزام بكافة العناصر التى استقر عليها هذا المذهب ، من : ا — عدم التقيد بعدد معين من الزواجات المتعاقبة . ب — وإلزام المرأة وحدها دون الرجل بالعدة . ج — وتعميم فرض العدة على حالات انحلال الزواج . د — ثم اعتبار هذا المانع غير مبطل للزواج إذا انعقد مخالفاً لاحترامه .

نرى ذلك فى القانون الأسبانى ، وإن كان قد أضاف يوما واحداً إلى العدة فجعلها ثلاثمائة يوم ويوم بدلا من ثلاثمائة فقط . (؟) كما نرى هذا المذهب الفرنسى بتمامه فى القانون الألمانى (المادة ٨ منه) وفى القانون الإيطالى (مادة ١٤٩) وإنما يقتصر انحلال الزواج على الوفاة أو إبطاله بسبب من أسباب البطلان (المواد ١١٧ — ١٢٣) خضوعا لرأى الكنيسة الكاثوليكية فى رفض الطلاق . كذلك نرى المذهب الفرنسى بتمامه فى القانونين السويدى والنمسوى(٩) .

٦ — المجموعة الثانية : قوانين الدول المسيحية المتشبثة بالقانون الكنسى : وفى مقدمة هذه القوانين : القانون البلغارى الذى اعترف للكنيسة بسلطانها المطلق فى نطاق الزواج ، أما القانون اليونانى فهو يتشبث بما ذهبت إليه الكنيسة منذ أقدم

= العدة ، بدليل بقائها — يومئذ وقبل صدور هذه القوانين — حتى وضع الحمل ، حسبما كان أى الفقه آنذاك ، أنظر :

Marcel Planiol : «Droit civil» T. 1, p. 256-8.

(٩) هذا بالاضافة الى دول أخرى قليلة انحازت لمذهب القانون الفرنسى ولو أنها غير أوربية ، مثل قانون « فنزويلا » ثم بعض القوانين النظامية المحلية لبعض الولايات المتحدة امريكية .

العصور من تحديد إباحة الزواج المتعاقب بعدد معين ؛ فتنص المادة ١٣٥٥ على منع الزواج الرابع للمرأة وللرجل على السواء ، كما تنص المادة ١٣٧٢ على إبطال هذا الزواج ، لكن القانون اليونانى يأخذ بالتحديد الرومانى ثم الفرنسى وهو : عشرة أشهر . ولعل تفسير ذلك أن هذا التحديد هو ما انتهت إليه الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية نفسها(١٠) .

٧ — المجموعة الثالثة : على أن هناك مجموعة ثالثة أخرى من القوانين ، لم تلتزم بالاتجاه الفرنسى ؛ ثم لم تلتزم أيضاً بالاتجاه الكنسى مثل :

ا — القانون البرازيلى الذى يحدد العدة فى حالة بطلان الزواج بعشرة أشهر ، بينما يحدد عدة الأرملة إذا كان لها ولد بإتمام جرد التركة وتوزيعها ، ثم لا يعتبر العدة مانعا مبطلا للزواج بطلانا مطلقا ، وإنما يكتفى بجعل الزواج — فى حالة مخالفة العدة — قابلا للإبطال إذا طلب ذلك صاحب الشأن .

ب — وفى أقصى النقيض نرى القانونين الإنجليزى والسوفييتى يعرضان إعراضاً مطلقاً عن اعتبار الزواج السابق مانعاً للزواج مهما تعددت الزواجات المتعاقبة ، ودون مبالاة مطلقا(١١) . .

حـ — بينما تذهب قوانين أخرى لتحديد العدة بعيداً كل البعد عن الالتزام بالمذاهب التى أسلفناها ، مثل : القانون السويسرى : الذى يحدد العدة للأرملة والمطلقة على السواء بثلاثين يوما فحسب ؛ بل إن هذا القانون قد منح القاضى سلطة منع شخص معين من الزواج خلال مدة محددة . وكذلك القانون اليابانى الذى يحدد العدة بستة أشهر .

---

(١٠) شفيق شحاته « الأحوال الشخصية » جـ ٦ ص ٤ .

(١١) المرجع نفسه ص ٤ .

ولئن كان بعض الباحثين — كما يقرر الاستاذ أميريان — لايكتم دهشته واستنكاره لاعراض بعض القوانين الوضعية عن النص على العدة ، الا أن هذا هو الواقع فى بعض التقنينات المسيحية نفسها .

راجع : الفصل الخاص بالتشريع المسيحى حول العدة . ثم انظر :

A.— M. Amirian : «le mariage..» p. 269.

د — وأخيراً : قوانين الولايات المتحدة الأمريكية :

ونختم طوافنا هذا بالتصدى لقوانين الولايات المتحدة الأمريكية ، لنرى فى هذه القوانين المختلفة لدولة اتحادية واحدة ، صوراً شتى لمختلف الاتجاهات بصدد اعتبار الزواج السابق مانعاً من الزواج ، ثم بصدد تحديد العدة بين الزواجين المتعاقبين .

٨ — وفى مستهل طوافنا بقوانين الولايات المتحدة ، نقف أولا عند ملاحظة أبداها باحث إيرانى معاصر ، هو : دكتور / أ . م . أميريان . إذ نراه يقرر دهشته لإعراض القانون فى الولايات المتحدة الأمريكية عن فرض العدة إعراضاً مطلقاً(١٢)

ولا تبرير — فى نظرنا — لموقف هذا الباحث ، إلا أن يكون سيادته قد اعتمد على جانب من النظام القانونى للولايات المتحدة وهو جانب القانون العام ، دون جانب آخر وهو قوانين الولايات ، إذ أن النظام القانونى للولايات المتحدة ، يجمع بين المذهب الانجلوسكسونى فى التقنين والتشريع ، والذى لا يعتمد — مخالفا للمذهب اللاتينى العام — على التقنين المكتوب (code) وبين المذهب اللاتينى العام — على هذا التقنين(١٣) . ومن هنا نرى فى الولايات المتحدة ، مجموعتين متجاورتين من النظم القانونية ، وفى مجال الزواج بالذات :

المجموعة الأولى : مجموعة القانون العام أو المشترك (Common law) وهى خليط من موروثات التعاليم الكنسية ، والتقاليد العرفية ، والأحكام والسوابق القضائية(١٤) ثم المجموعة الثانية : وهى مجموعة التقنينات المكتوبة ، التى توالى إصدارها فى مختلف الولايات عبر عشرات السنين ، وهى ما تسمى بالقانون الولائى أو المحلى (statute law)(١٥) .

٩ — على أن من الجدير بالذكر : أنه ، حتى وفى صميم القانون العام المشترك ، نرى

12) Loc cit

13) Rouger Houin : « cours de droit civil comparé » pp. 33 et suiv.

14) Mary E. Richmond and Fred S. Hall : «manriage and the state» pp. 9,10,242—259.

(١٥) جميل خانكى « الأحوال الشخصية » ص ٦٦ وما بعدها .

أن هذا القانون قد صرح بالنص على منع زواج الحامل ، ولو أن عدة الحامل هى واحدة فقط من حالات العدة(١٦) .

١٠ — أما المجموعة الثانية : فهى مجموعة القانون الولائى أو المحلى ، وهى فى الواقع : ذات السلطان الأول فى مجال الزواج(١٧) ويبدو أنها قد انقسمت على نفسها فيما يتعلق بفرض العدة :

ا — فبينما تلتزم بعض الولايات بالاتجاه الكنسى فى تحديد العدة بسنة كاملة . مثل : ولاية : أريزونا ، وولاية : ايوا ، وولاية كاليفورنيا ؛ نرى بعضاً آخر يتجه إلى المذهب الرومانى ثم الفرنسى فى تحديد العدة بعشرة أشهر فقط ، مثل ولاية: لويزيانا.

ب وبينما تتطرف بعض الولايات إلى إنقاص العدة لستين يوما فقط مثل ولاية : ألاباما ؛ تندفع ولايات أخرى إلى النقيض فترتفع بالعدة إلى سنتين كاملتين — مثل ولاية : إنديانا(١٨) .

المطلب الثالث : الزواج السابق المنحل مانعاً مؤقتاً من الزواج فى قوانين الدول الإسلامية :

لا خلاف بين سائر القوانين الوضعية للدول الإسلامية حول الالتزام الإجماعى بما فصّلناه عن التشريع الإسلامى بهذا الصدد ، ونطوف بطائفة من هذه القوانين فى الفروع الأربعة التالية :

الفرع الأول : فى القانون المصرى الحديث :

كانت أحكام القضاء مستقرة على تحديد العدة ، وبالتالى على تحديد النفقة أو مهلة الدخول فى الميراث ، وفقاً لما رأيناه فى الفقه الإسلامى وخاصة فى المذهب الحنفى ، من الاعتماد على التوقيت بثلاث حيضات للمطلقة الحائض ، أو ببلوغ سن اليأس ثم

---

(١٦) المرجع والموضع أنفسهما .

(١٧) أنظر مثلا :

Mary E. Richmond and Fred S. Hall «Marriage and the state.» pp. 67-75.

(١٨) جميل خانكى « الاحوال الشخصية » ص ٦٧ — ٨٣

قضاء ثلاثة أشهر بعد بلوغه ؛ أما الأرمل فعدتها أربعة أشهر وعشر ، مالم تدّع الحمل فلا تنتهى العدة إلا بوضع الحمل .

ثم بدا من فساد الذمم ، ما كشف عن استغلال بعض المطلقات والأرامل لهذه التحديدات التى تعتمد أساساً على إقرارهن ، مما أتاح لبعضهن أن يتلاعبن بأخطر ما يهتم له التشريع الإسلامى وهو إلحاق النسب بالمتوفى وإن لم يكن منه ، فضلا عن الدخول بغير حق فى ميراثه ، وكان أهون ذلك التلاعب : أن يستنزفن النفقات إلى أبعد الآجال .. كيداً — بغير حق — للرجال .

لذلك : صدر القانون ٢٥/١٩٢٠ ثم القانون ٢٥/١٩٢٩ ليعالج كلاهما هذه المشكلات الثلاث . إذ قررت عدم سماع الدعوى ، وعند الانكار ، إلا فى حدود سنة واحدة(١٩)

ملاحظاتنا على صياغة هذين القانونين ومذكرتهما الإيضاحيتين :

١٢ — والحق أننا نلاحظ على صياغة هذين القانونين ومذكرتيهما الإيضاحيتين مايلى : —

أولا : الحرص الواضح على النص الصريح على « عدم سماع الدعوى » فحسب ، ثم تأكيد ذلك المعنى بنص آخر هو « عند الإنكار » ثم الحرص على النص فى مجال النفقة على أن التحديد الزمنى بسنة واحدة مقيد محدود باعتبار واحد وهو : « نفقة العدة » وليست العدة نفسها .

والذى يبدو لنا أن مدعاة هذا الحرص ، قائم على جانب طيب من الدقة العلمية ، كما أن له أثراً خطيراً فى العمل والتطبيق :

أ — فهذه الصياغة بالذات ، تنأى عن تكذيب المرأة فيما تدعيه من امتداد عدتها .. أو اتهامها بالحمل من الزنى، إذ أن عدم سماع الدعوى لا يعنى بالحتم تكذيبها . بل إن « عدم السماع » لا يعنى أكثر من « دفع » يدرأ به المدعَى عليه الدعوى دون الفصل

(١٩) أما المشكلات فهى التى ذكرناها حالا وهى :

أ — الحاق النسب — ب — الدخول فى الميراث — ج — تحديد النفقة .

ثم انظر أحمد محمد ابراهيم « مجموعة قوانين » ص ١٥ — ١٧ ، ٢٥ وما بعدها

فى موضوعها طبقا للقاعدة العامة « للدفوع »(٢٠) ثم إن هذه الصياغة تنأى بواضعى القانون عن التهجم والافتئات على المشرع الاسلامى فى تحديد العدة ذاتها ، اكتفاء بالوقوف عند الحدود المصلحية الظاهرة ، ومعالجة الظروف الزمنية بعلاجها .

ب — أما عن خطورة النتيجة المترتبة على هذه الصياغة الدقيقة : فذلك أن هذه النصوص — برفضها التدخل فى تحديد العدة ذاتها — لم تلزم المرأة بالبقاء فى العدة إلى تمام سنة كاملة ، وإنما تركت لها حرية الإقرار بانقضاء عدتها حين تنقضى فعلا ، مع إطلاق حريتها فى الزواج — إذا أرادت — من زوج آخر .

جـ — بل إن الحرص على تقييد « عدم السماع » بالإنكار .. ليترك الباب مفتوحا لقبول أصحاب المصلحة لهذا الادعاء وإقرار المرأة عليه .

الفرع الثانى : فى القانون السودانى :

١٣ — فى ٧ فبراير سنة ١٩١٦ صدرت تعليمات للمحاكم الشرعية ، بصدد تنفيذ الأحكام ، تنص على ما يلى : —

« لا تطلب المحاكم تنفيذ أحكام نفقات المعتدات بالأقراء أو الحمل إلا إذا كان الغرض الحصولَ على نفقة مستحقة عن سنتين أو بعضهما من تاريخ الطلاق ، أما مازاد على المستحق فى سنتين فلا يُطلب تنفيذُه . أما المعتدات بالأشهر فمعروف أنه لا يُنفذ لهن إلا عن المدة المقررة لهن شرعا »(٢١)

١٤ — وفى سنة ١٩٢٧م صدر القانون رقم ١٩٢٧/٢٨ لتنص المادتان الخامسة والسادسة منه على إلغاء الأحكام السابقة ، وحرمان المعتدات جميعاً — فيما عدا المرضع وحدها — من حق المطالبة بنفقة عن مدة أكثر من سنة(٢٢) .

وواضح أن كلا القانونين السودانيين لم يخرج عن نطاق التنفيذ لأحكام النفقة أو السماع للادعاء بها ، دون التصدى للعدة ذاتها من قريب ولا من بعيد ..

(٢٠) راجع قانون المرافعات المدنية والتجارية (المصرى) المواد ١٣٢ — ١٤٢

(٢١) معوض محمد سرحان « الاحوال الشخصية » ص ٤٠٦

(٢٢) المرجع نفسه . ص ٤٠٦ ، ٧

الفرع الثالث : العدة فى قانون حقوق العائلة (سوريا ولبنان) :

١٥ — أما فى قانون (حقوق العائلة) وهو الذى لايزال معمولا به فى لبنان ، ولم يخرج عن دائرته — فى مجال العدة بالذات — القانون السورى الأخير الصادر سنة ١٩٥٣ ؛ فقد نصت المواد ١٣٩ — ١٤٤ من هـذا القانون (حقوق العائلة) على ما استقر عليه الفقه الإسلامى مما أوضحناه آنفا فى شأن العدة

١٦ — شذوذ خاص بالدروز : لكن هناك شذوذا واحداً خرج به طائفة (الدروز) من الشيعة على هذا التنظيم العام للعدة ، وهو توحيدهم للعدة بسائر أنواعها فى أربعة أشهر ولا غير(٢٣) .

الفرع الرابع : العدة فى القانون الإيرانى :

١٧ — وأخيراً ؛ نختم طوافنا عند هـذا القانون الإيرانى (الإسلامى الشيعى الإمامى) لنرى فيه التزاما عاما بما استقر عليه الفقه الإسلامى العام فى شأن العدة على اختلاف انواعها (المواد ١١٥١ وما بعدها) فيما عدا الشذوذات التالية :

١٨ — الشذوذ الأول : العدة بعد الزواج المؤقت أو زواج المتعة : وهذا الزواج المؤقت لم يسمح به غير طوائف من الشيعة دون طوائف أخرى . وقد خضع القانون الإيرانى للاتجاه الذى يسمح بهذا الزواج ، ثم خصه بطائفة من الأحكام ، ومنها — فى مجال بحثنا — ما تنص عليه المادة ١١٥٢ من القانون الإيرانى ، من تخفيض العدة بعد انحلال هذا الزواج المؤقت إلى قرءين للمرأة الحائض ، وإلى خمسة وأربعين يوما لمن لم تر الحيض رغم بلوغها السن المناسبة له ، أما من لم تر الحيض لصغرها أو من انقطع الحيض عنها لكبر سنها فلا عدة عليهما . ويعلق الباحث الإيرانى الأستاذ / أ . م . أميريان على هذا بقوله : « إن هـذه التفرقة بين الزواج العادى الدائم وزواج المتعة ، مما يصعب تبريره »(٢٤) .

---

(٢٣) انور الخطيب « الزواج » ص ٦٠ — ٦٧

24) A.—M. Amirian : «Le mariage..» p. 276.

١٩ — الشذوذ الثانى : التشبث برأى على بن أبى طالب رضى الله عنه فى القول بأبعد الأجلين للأرمل الحامل . وقد سبق أن عرضنا بالتفصيل ما انفرد به على وابن عباس ، ثم قيل إن علياً وحده هو الذى انتهى إليه الانفراد بهذا الرأى القائل بمد عدة الأرمل الحامل إلى أبعد الأجلين : وضع الحمل ، أو أربعة أشهر وعشر ، خلافا لما يشبه الإجماع فى الفقه الإسلامى من الاكتفاء بوضع الحمل أيّان وقع .

وقد ذهب القانون الإيرانى إلى التشبث بهذا الرأى العلوى ، فنصت المادة ١١٥٣ على أن المرأة الحامل لا تنقضى عدتها إلا بوضع حملها ، ثم أعقبتها المادة ١١٥٤ بعدها مباشرة لتنص على أنه إذا كانت الأرمل حاملا ووضعت حملها قبل انقضاء أربعة أشهر وعشر من وفاة زوجها ؛ فإن عدتها لا تنقضى إلا بانقضاء هذه الأشهر الأربعة والأيام العشرة(٢٥) .

٢٠ — الشذوذ الثالث : لا عدة بغير معاشرة زوجية ، أو إذا كانت المرأة قد جاوزت سن اليأس : بل إن القانون الإيرانى قد أمعن فى ربط العدة - لغير الأرمل - بمناط واحد هو الاحتياط للحمل ، فذهب ينص فى المادة ١١٥٥ على أنه لا عدة إذا لم تكن هناك علاقات جنسية فى الزواج المنحل ، أو كانت المرأة قد جاوزت سن الدورة الشهرية . وقد استقر الفقه الشيعى فى إيران على تحديد هذا السن بخمسين أو بستين سنة ، لكن هذا كله قاصر على غير الأرمل . ومعنى هذا : أن القانون الإيرانى يرفض الاعتداد بالخلوة وحدها كأساس للالتزام بالعدة رفضا باتاً(٢٦) .

٢١ — وبعد : فإن هذه الشذوذات الثلاثة التى رأيناها فى القانون الإيرانى ، ليست فى الواقع إلا تطبيقاً للفقه الشيعى الإمامى(٢٧) .

25) Ibid : p. 277.
26) Loc cit.

(٢٧) محمد جواد مغنية « الزواج والطلاق على المذاهب الخمسة » ص ١٥٢ ثم ص ١٦٤ وما بعدها

الباب الخامس

الاختلاف الجوهرى بين الزوجين مانعا مؤقتا من موانع الزواج

الحق أننا آثرنا أن نتصدى « للاختلاف الجوهرى بين الزوجين » بدلا من الاقتصار على « اختلاف الديانة » حرصاً على شمول البحث التقارنى بين الشرائع السماوية والقوانين الوضعية من جهة ، ثم للإحاطة بما أثير عن الفوارق — غير الدينية — بين الزوجين من جهة أخرى .

كذلك آثرنا فى هذا الباب أن نرتب فصوله وفقاً للترتيب التاريخى ، حرصاً على جلاء التطور التشريعى فى هذا المجال الخطير ، وهو النظرة إلى مقاييس التفرقة بين الناس ، ومدى آثارها فى العلاقات الصهرية بينهم .

وهكذا ، فإن البحث فى هذا الباب يقع فى الفصول التالية :

الفصل الأول : الاختلاف الجوهرى المانع من الزواج فى التشريع الإسرائيلى .

الفصل الثانى : الاختلاف الجوهرى المانع من الزواج فى التشريع المسيحى .

الفصل الثالث : الاختلاف الجوهرى المانع من الزواج فى التشريع الإسلامى .

الفصل الرابع : الاختلاف الجوهرى المانع من الزواج فى القانون المقارن .

الفصل الخامس : رأينا الخاص .

الفصل الأول

الاختلاف الجوهرى المانع من الزواج فى التشريع الإسرائيلى

وينقسم هذا الفصل إلى مبحثين : أولها : لرصد نصوص التوراة حول هذا الموضوع ، وثانيهما : لعرض التطور الفقهى الإسرائيلى بهذا الصدد .

المبحث الأول : نصوص التوراة حول الاختلاف المانع من الزواج :

وينقسم هذا المبحث – بدوره – إلى مطلبين : أولها لبحث الاختلاف بين الاسرائيليين وسواهم، وثانيهما لبحث الاختلاف الجوهرى بين الإسرائيليين أنفسهم ، فى مجال موانع الزواج .

المطلب الأول :

نصوص التوراة حول الاختلاف المانع من الزواج بين الإسرائيليين وسواهم :

١ – ترجع التوراة بمصدر نظرتها لغير شعبها – فى مجال الزواج – إلى جد الأنبياء إبراهيم عليه السلام فتقول : « وشاخ إبراهيم وتقدّم فى الأيام ، وقال لعبده كبير بيته : ضع يدك تحت فخذى ، فأستحلفك بالرب إله السماء والأرض : أن لا تأخذ زوجة لابنى من بنات الكنعانيين الذين أنا ساكن بينهم ، بل إلى أرضى وإلى عشيرتى تذهب وتأخذ زوجة لابنى إسحق »(١) .

٢ – ثم تذكر التوراة فى مقدمة الوصايا التى ورثها إسرائيل (يعقوب) عن أبيه إسحق : « فدعا إسحقُ يعقوبَ وباركه وأوصاه وقال له : لا تأخذْ زوجةً من بنات كنعان .. »(٢) .

---

(١) سفر التكوين ، اصحاح ٢٤ الفقرات ١ – ٤

(٢) سفر التكوين اصحاح ٢٨ الفقرة الاولى .

٣ — ومن بعد إسحاق ويعقوب ، كانت هذه الوصية ، فى مقدمة ماتذكره التوراة فى تعاليم الله نفسه إلى موسى أيضاً فتقول : « احترز من أن تقطع عهداً مع سكان الأرض ، وتأخذ من بناتهم لبنيك »(٣) .

٤ — ثم تستهل التوراة إصحاحها السابع من سفر (التثنية) بهذا النص التالى : — « متى أتى بك الربُّ إلهُك إلى الأرض التى أنت داخل إليها لتمتلكها وتطرد شعوبا كثيرة من أمامك . . فإنك تحرمهم . لا تقطعْ لهم عهدا ولا تشفقْ عليهم . ولا تصاهرْهم : بنتك لاتعط لابنه ، وبنته لاتأخذ لابنك . لأنه يرد ابنَك من ورائى فيعبد آلهة أخرى فيحمى غضب الرب عليكم ويهلككم سريعاً ... لأنك أنت شعب مقدس للرب إلهك . إياك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعباً أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض »(٤) .

٥ — كما استهلت التوراة إصحاحها التاسع من سفر (عزرا) بالنص التالى : — « لم ينفصل شعب إسرائيل والكهنة واللاويون من شعوب الأراضى حسب رجاساتهم ، من الكنعانيين والحثيين والفرزيين واليبوسيين والعمونيين والمؤابيين والمصريين والأموريين . لأنهم اتخذوا من بناتهم لأنفسهم ولبنيهم واختلط الزرع المقدس بشعوب الأراضى » .

« وكانت يد الرؤساء والولاة فى هذه الخيانة أولا ، فلما سمعت بهذا الأمر ؛ مزّقتُ ثيابى وردائى ، ونتفت شعر رأسى وذقنى ، وجلست متحيّرا ... والآن فماذا تقول ياإلهنا بعد هذا ؟ لأننا قد تركنا وصاياك التى أوصيت بها عن يد عبيدك الأنبياء قائلا : — إن الأرض التى تدخلون لتمتلكوها هى أرض متنجسة بنجاسة شعوب الأراضى . . والآن . فلا تعطوا بناتكم لبنيهم ولا تأخذوا بناتهم لبنيكم ، ولا تطلبوا سلامتهم

(٣) سفر الخروج . اصحاح ٣٤ الفقرات ١١ — ١٦ .
(٤) سفر التثنية الاصحاح السابع الفقرات ١ — ٦
والحرم فى لغة التوراة يعنى الطرد من جماعة المؤمنين أو من رحمة الله .

وخيرهم إلى الأبد . أفنعود ونتعدّى وصاياك ونصاهر شعوب هذه الرجاسات ؟»(٥)

٦ — ثم تذكر التوراة فى إصحاحها العاشر من السفر نفسه ما يلى : « فقام عزرا الكاهن وقال لهم : إنكم قد خنتم واتخذتم نساء غريبة لتزيدوا على إثم إسرائيل . فاعترفوا الآن للرب إله آبائكم ، واعملوا مرضاته وانفصلوا عن شعوب الأرض وعن النساء الغريبة . . »(٦)

٧ — ثم جاء فى سفر (نحميا) الإصحاح الثالث عشر ما نصه :— « فى تلك الأيام أيضاً . رأيت اليهود الذين ساكنوا نساء أشدوديات وعمونيات وموآبيات . ونصف كلام بنيهم باللسان الأشدودى . ولم يكونوا يحسنون التكلم باللسان اليهودى بل بلسان شعب وشعب . فخاصمتهم ولعنتهم وضربت منهم أناساً ونتفت شعورهم واستحلفتهم بالله قائلا : لا تعطوا بناتكم لبنيهم ولا تأخذوا من بناتهم لبنيكم ولا لأنفسكم . فهل نسكت لكم أن تعملوا كل هذا الشر العظيم بالخيانة ضد إلهنا بمساكنة نساء أجنبيات » ؟(٧)

٨ — بل إن التوراة فى حماسها ضد الزواج من غير اليهوديات ، لم تتردد فى الهجوم على نبى من أعظم أنبيائها ، بل اتهامه صراحة بالكفر بالله والميل إلى عبادة آلهة أخرى من دونه ! ؟ ذلك هو النبى الرسول : سليمان بن داود ! ويقول الباحث اليهودى الأستاذ/جان أمل ريك ،ما نصه . « فإذا كانت التوراة تشكو من سليمان وهو الذى وصفته التوراة أجمل وصف : « هأنذا قد وهبتك قلبا حكيما فهيما حتى إنه لم يكن قبلك مثلك ولا يكون بعدك نظيرك » فلم تكن تلك الشكوى منه لسبب تزوجه من بنت فرعون ، وبعد مساكنته ملكة سبأ ، كان مستمتعاً بسبعمائة زوجة . . وثلاثمائة سرية . . بل لأن هذا الجيش الكبير (كُنّ) من النساء الأجنبيات . . هؤلاء النسوة ملن

---

(٥) سفر عزرا ، الاصحاح التاسع الفقرات ١ — ١٤ .

(٦) سفر عزرا ، الاصحاح العاشر الفقرات ١ — ١١ .

(٧) سفر نحميا ، الاصحاح ١٣ الفقرات ٢٣ — ٢٧ .

بقلب سليمان فى زمن شيخوخته إلى اتباع آلهة غريبة » (؟) (٨)

٩ — والذى يبدو بوضوح من ألفاظ هذه النصوص : أن الاختلاف المانع من زواج اليهود بغيرهم ليس لمجرد اختلاف الدين فحسب ، بل لاختلاف العنصر أو اللغة كذلك ، وهذا التحريم مؤبد أحياناً ، ومؤقت بعدة أجيال أحياناً أخَرَ : ما بين ثلاثة أجيال كما هو الحال بالنسبة للشعب المصرى والأدومى ، وعشرة أجيال كما هو الحال بالنسبة للشعبين : العمونى والمؤابى(٩) .

١٠ — على أن التوراة نفسها تصرح بأن تحريم الاختلاط بهذه العناصر يرجع لأحقاد تاريخية وثأر قديم ، ومن هنا كان التفاوت فى مبلغ السخط على هذه الشعوب يتناسب مع مبلغ ذلك الحقد وهذا الثأر(١٠) . .

١١ — وأخيراً ، فما ينبغى أن ننسى تلك العبرة الرهيبة التى سجلتها التوراة لتكون نذيراً مزعجاً لمن تسوّل له نفسه الزواجَ من عنصر غير يهودى . وتلك هى قصة شمشون ودليلة ، فشمشون هذا البطل المبارك الجبار(١١) ، تعجبه امرأة من بنات الفلسطينيين فيطلب من أبويه أن يخطباها له ، فينهاه الوالدان عن الزواج من غير شعبه ، ولكنه إذ يصرّ على زواجها ، ينتهى هذا الزواج بخيانتها له ثم انفصالها عنه . .(١٢) حتى تصل مأساة شمشون إلى نهايتها على يد امرأة أخرى هى « دليلة » وهى الأخرى من غير اليهود ، فتكون على يديها الخيانة القاضية التى تنتهى بنهاية شمشون . .(١٣)

---

(٨) جان أمل ريك . (مركز المراة فى قانون جمورابى وفى القانون الموسوى) .

تعريب : سليم العقاد ص ٧٠ والفقرة الخاصة بسليمان فى سفر الملوك الاول اصحاح ٣ فقرة ١٢ . أما عن كلام التوراة عن سليمان وزواجه من الاجنبيات فنجدها فى السفر نفسه . اصحاح ١١ الفقرات ١ ـ ٨ .

(٩ ، ١٠) التوراة . سفر التثنية . اصحاح ٢٣ الفقرات ٣ ـ ٨

(١١) التوراة . سفر القضاة . اصحاح ١٣ ، ٥ ، ٧ .

(١٢) المرجع نفسه . اصحاح ١٣ واصحاح ١٤ ـ فقرات منثورة فيهما .

(١٣) المرجع نفسه . الاصحاح ١٦ كله .

١٢ — وبعد : فإن باحثين معاصرين، هما : الأستاذ / دافيد . ر . ميس، والأستاذ/ و — ريل، يريان أن هذا الموقف الذى حددته التوراة ضد الزواج من الشعوب الغير الإسرائيلية، لم يلتزم به أنبياء التوراة وأبطالها فى سائر العصور، وإنما كانت هناك فترات تخلى فيها الإسرائيليون عن الالتزام بهذا الموقف « تحت ضغط اعتبارات أخرى » على حد تعبير هذين الباحثين ، ووفقا لما تذكره التوراة نفسها فى هذا الصدد .(١٤)

١٣ — وأخيراً . فإن هذين الأستاذين يقولان : إن الزواج المختلط لا يمكن القول باختفائه تماما ونهائياً ، حتى فى صدر العصر المسيحى نجد أن أم (تيموثاوس) كانت « امرأة يهودية مؤمنة ولكن أباه يونانى »(١٥)

المطلب الثانى :

نصوص التوراة حول الاختلاف المانع من الزواج بين الإسرائيليين أنفسهم :

١٤ — الواقع أن التوراة قد اقتصرت على خلاف جوهرى واحد بين الإسرائيليين أنفسهم ، وذلك هو الامتياز الذى فرضته للكهنة ولنسلهم معهم . وفى مجال موانع الزواج بالذات ، فقد اهتم لهذا الأثر نبىُّ الله موسى فى صدر تعاليمه ، إذ تقول التوراة مانصه : « وقال الربُّ لموسى : كلّم الكهنة بنى هرون وقل لهم: امرأة زانية أو مدنسة لا يأخذوا، ولا يأخذوا امرأة مطلقة من زوجها . والكاهن الأعظم؛ هذا يأخذ امرأة

---

(١٤) انظر :

A) David. R. Mace and O. Rail. : «Hebrew marriage» pp. 144—150.

ب — سفر التكوين . اصحاح ٢ فقرات ١٦ — ٢١ — ج — التكوين . اصحاح ١٢ فقرات ١٠ — ٢٠ — د — الملوك الاول . اصحاح ١٧ فقرة ١٢ . ١٤ — هـ — نفسه . اصحاح ١٧ فقرات ٨ — ٢٤ — و — القضاة . اصحاح ٨ فقرة ٣١ ز — سفر راعوث . اصحاح ١ فقرة ٣ ، ٤ — ح — سفر صموئيل الثانى اصحاح ١١ فقرة ٣ — ط — سفر صموئيل الثانى اصحاح ١٧ فقرة ٢٥ — ى — سفر أخبار الايام الاول اصحاح ٢ فقرة ١٧ .

(١٥) العهد الجديد . أعمال الرسل . اصحاح ١٦ الفقرة الاولى . ثم انظر فى كل ما سبق عن الاستاذين دافيد . ر . ميس و — رايل . عند

David R Mace and : O' Rail : «Hebrew marriage» pp. 144 - 150

عذراء . أما الأرملة والمطلقة والمدنسة والزانية فمن هؤلاء لا يأخذ ، بل يتخذ عذراء من قومه امرأة . ولا يدنّس زرعه بين شعبه لأنى أنا الرب مقدّسه . »(١٦)

ثم تقول التوراة فى موضع آخر عن الكهنة : « ولا يأخذون أرملة ولا مطلقة ، زوجة بل يتخذون عذارى من نسل بيت اسرائيل : أو أرملة ، التى كانت أرملة كاهن » ١٧) .

المبحث الثانى :

التطور الفقهى الإسرائيلى حول الاختلاف الجوهرى مانعاً مؤقتاً من الزواج :

١٥ – يبدو من استعراض التطور الفقهى الإسرائيلى : أن الاختلاف الدينى بين الإسرائيليين وسواهم ؛ قد بقى مانعاً من الزواج قوياً صارماً لا خلاف فيه . بين القرائين والربانيين جميعاً .

١٦ – ويقول الأستاذ / موريس يوسف : « . . ألا فليذكر كل يهودى إذا ما شرع فى اختيار زوجة خارج طائفته ، أنه بفعلته هذه ، يمهد لدينه سبيل التصدع والانتقاض فينتهى به الأمر إلى الانهيار ، وتحل بشعبه شر نكبة عرفها التاريخ . »(١٨)

---

(١٦) سفر اللاويين اصحاح ٢١ الفقرات ١ – ١٥ .

(١٧) سفر حزقيال ، اصحاح ٤٤ فقرة ٢٢ وانظر كذلك : سفر اللاويين ، اصحاح ٢٢ الفقرة ١٢ ، ١٣ .

(١٨) انظر ذلك بصفة عامة ، عند :

The Jewich Encyclopedia, art : marrige and, marrige law.

وكذلك عند : ج . هـ . هرتس « فى الفكر اليهودى » ص ٣٩٥ .

ثم فى الفقه الربانى ، عند : مسعود حاى بن شمعون « الاحكام الشرعية للاسرائيليين » ص ٧ وما بعدها .

ثم فى الفقه القرائى عند : بن عاعيزر ، ومراد فرج (ترجمة عن العبرية) « شعار الخضر » ص ٩٨ وما بعدها .

وكذلك : مراد فرج « الاحكام الشرعية فى الاحوال الشخصية للاسرائيليين القرائين » ص٢–٢٢ وقد جاء فى جريدة « الاهرام » القاهرية الصادرة فى صباح الجمعة ٢٤ ذى القعدة سنة ١٣٨٧ ٢٣ فبراير سنة ١٩٦٨ ص ١٤ تحت عنوان « أخبار الصباح » ما نصه :

« اعترض الحاخام الاكبر فى حيفا على زواج « جاليا بن جوريون » (٢٠ سنة) حفيدة بن جوريون التى تعمل فى الجيش الاسرائيلى من ضابط مظلات اسرائيلى على أساس انه لا يوجد أى دليل على أنها « يهودية » . لان أمها كانت قبل أن تتزوج : مسيحية (لكن) قالت أم جاليا : ان زواج ابنتها سيتم فى الموعد المقرر له (٣ ابريل) على يدى الحاخام الاكبر فى الجيش الاسرائيلى !! » .

١٧ — أما عن الاختلاف بين الإسرائيليين أنفسهم :

أ — ففيما يتعلق بالاختلاف بين الكهنة وسواهم ، لايزال الفقه القرائى والربانى، يحتفظان للكهنة بهذه التفرقة التى رأيناها فى نصوص التوراة ، ويحرصان على النص عليها فى تقنيناتهما الحديثة للأحوال الشخصية(١٩) .

ب — وأما فيما وراء ذلك من الاختلافات المذهبية بين الإسرائيليين أنفسهم :

فقد يبدو أن القرائين من الاسرائيليين كانوا لا يعتبرون الخلاف المذهبى مانعاً للزواج بين إسرائيليَّين مختلفَين مذهباً ، بل نرى كتّابهم حريصين دائماً على ترديد كلمة (إخواننا) وإطلاقها على الربانيين مودّة وتسامُحاً(٢٠) . لكن اليهود الربانيين لا يبادلون القرائين هذا التسامح ، فتنص المادة السابعة عشرة من أحكامهم الشرعية لأحوالهم الشخصية على أن : — « الدين والمذهب شرط لصحة العقد ، فإذا كان أحد الاثنين من غير الدين أو من مذهب آخر فلا يجوز العقد بينهما وإلا كان باطلا »(٢١) .

١٨ — وقد كان لهذا الموقف المتعصب صداه بين المثقفين الإسرائيليين ، فترى الأستاذ مراد فرج المحامى (وهو قرائى) يقول على لسان بطلة روايته (اليهودية): — « غريب أن جميع الأمم يتزوجون من بعض ، إلا اليهود بينهم وبين بعضهم من قرائين وربانيين ، مع أننا أقرب لبعض من تلك الأمم ، بل إن أغرب من هذا أن القرائين والربانيين يقبلون تهوّد المسلم والنصرانى والمجوسى ويتزوجون به ، ولا تقبل إحدى

(١٩) أنظر المراجع والمواضع السابقة .

(٢٠) راجع مقدمة : مراد فرج لكتاب (شعار الخضر) ثم : مراد فرج « اليهودية » ثم انظر هامش ٢٣ فيما يلى :

(٢١) مسعود حاى بن شمعون . (الاحكام الشرعية للاحوال الشخصية) ص ٧
وجدير بالذكر أن الربانيين فى تشبثهم بالتلمود الى جانب التوراة ، ويسمون التلمود بالمشنا أى : الكتاب الثانى ، ينعون على القرائين اصرارهم على التوراة وحدها ويتهمونهم بأنهم « قد غرسوا مذهبهم وطريقتهم على جدول شريعة الاسلام : وأنهم نقلوا عن الاسلام حتى التفاصيل» راجع مراد فرج (اليهودية) ص ٢٨ وما بعدها .

الفرقتين (الزواج) من الأخرى »(٢٢) ثم يصور الأستاذ مراد فرج ما يعصف بنفوس الإسرائيليين من شك فى أصل هذا التنافر المذهبى فيقول : — « تمنيت أن لو كنا واحداً فنتصاهر ، ولكن هى العادة أوالدين أو رأى المصنفين والمفسرين ..»(٢٣)

(٢٢) مراد فرج . (اليهودية) ص ٢٧

(٢٣) المرجع نفسه ص ٣٣ .

لكن الغريب الجدير بالانتباه ، ان هذا المؤلف نفسه حينما حاول تقنين الاحوال الشخصية للقرائين ، فانا نراه ينص على ما يوحى بالاصرار على رفض الزواج بين القرائين والربانيين ؟؟ فالمادة ٣٣ مثلا تنص على أنه :

« الشرع شرع الاسرائيليين بامالة الحبر المنصب له من المجلس الملى » بل ان المادة ٨٩ تشترط أن يكون الوكيل بالتعاقد « من أهل الملة » كما تشترط المادة ٣٠ أن يكون الزواج على يد دار الشرع .

انظر : مراد فرج « الاحكام الشرعية فى الاحوال الشخصية للاسرائيليين القرائين »ج٤،١٣

الفصل الثانى

الاختلاف الجوهرى مانعاً من الزواج فى الشريعة المسيحية

١ — الواقع أننا حين نرجع إلى (العهد الجديد) لنفتش فى سائر سطوره وكلماته عن نص واحد يمنع الزواج بين المسيحيين وغيرهم ؛ فإننا لا نجد كلمة واحدة تنص أو تشير إلى ذلك المنع فى أقوال السيد المسيح عليه السلام أو سائر الحواريين جميعاً، بل إننا — على العكس — نجد فى أقوال السيد المسيح عليه السلام ، دعوات قوية رائعة للإخاء الإنسانى فى أوسع مدى : « أحبّوا أعداءكم ، باركوا لاعنيكم . أحسنوا إلى مبغضيكم . وصلّوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم . . . »(١)

لكن الفقه الكنسى قد انتهى إلى تحريم الزواج بين المسيحيين وسواهم ، ثم زادت بعض الكنائس فحرمت الزواج بين الطوائف المسيحية ذاتها . .(٢)

وهكذا ينقسم المبحث فى هذا الفصل إلى المبحثين التاليين : —

المبحث الأول : الاختلاف الدينى مانعاً من الزواج بين المسيحيين وغيرهم .

المبحث الثانى : الاختلاف المذهبى مانعاً من الزواج بين بعض المسيحيين وبعض .

المبحث الأول : الاختلاف الدينى مانعاً من الزواج بين المسيحيين وغيرهم .

٢ — يقول المستشار حلمى بطرس : « فى العصور الأولى المسيحية ، وضع بولس الرسول أساس تحريم الزواج بين المسيحى ومن لا يؤمن بالمسيحية ، وثنياً كان أو يهودياً ، فقد دعا المسيحيين فى رسالته الثانية إلى أهل كورنثس أن لا يكونوا

(١) العهد الجديد . انجيل متى . اصحاح ٥ الآيات ٤٣ ، ٤٤ ثم انظر اصحاح ١٨ آية ١٢ ، ١٣ ثم انجيل لوقا اصحاح ١٠ آية ٣٠ — ٣٧

(٢) ثروت أنيس الاسيوطى « نظام الاسرة » ص ١٠٦

«قرناء الكفرة»(×)» فإنها أىّ شركة بين البر والإثم؟ وأى مخالطة للنور مع الظلمة»؟(٣)

٣ — ثم يقول المستشار حلمى بطرس : — ولكن نظراً لأن المسيحيين الأُوَل كانوا جماعات صغيرة يحيط بها اليهود والوثنيون من كل جانب ؛ فقد استدرك بولس على هذا التحريم حين يعتنق أحد الزوجين الوثنيين الديانة المسيحية ويبقى الآخر على وثنيته ، فأجاز فى هذه الحالة استمرار الحياة الزوجية بينهما إذا رغبا فى ذلك ، ولم يفُت بولس أن يقرر أن هذا الرأى شخصىّ له ، وأنه لا يرده إلى أمر إلهى ، وذلك حيث يقول : — « . . . وللباقين(×) أقول أنا لا الرب : إن كان أخ له امرأة غير مؤمنة وهى ترتضى أن تقيم(×) معه فلا يتركها ، والمرأة التى لها رجل غير مؤمن وهو يرتضى أن يقيم معها فلا تترك(×) رجلها . . وإن فارق(×) المؤمن فليفارق ، فليس الأخ والأخت مستعبداً فى مثل هذه الأحوال وإنما دعانا الله الى السلام »(٤).

— وبمقارنة النصّ الذى نقله الأستاذ حلمى بطرس ، وما نجده فى الأصل ، تتضح بعض المفارقات ، نكتفى بأهمها :

٤ — أولا : جاء فى نقله : « لا تكونوا قرناء الكفرة » بينما نجد النص فى الأصل هكذا : — « لا تكونوا تحت نيرٍ (٥) مع غير المؤمنين » وهى عبارة لا تنص إلا على منع (الخضوع) لتحكّم غير المؤمنين ، لكنها لا تنصبّ على منع الزواج بالذات . ولئن جاز إطلاق هذا المنع على زواج المسيحية بزوج غير مسيحى ؛ فإن هذا المنع لا يمكن أن يشمل زواج الرجل المسيحى بزوجة غير مسيحية ، لأن أحداً — بل إن بولس نفسه — لم يقل : إن الزوج يكون تحت نير الزوجة .

(٣) التوراة (العهد الجديد) رسالة بولس الثانية الى أهل كورنثوس . أصحاح ٦ الفقرات ١٤ـ١٧

ثم أنظر : حلمى بطرس « أحكام الاحوال الشخصية » ص ٢١١ والعلامة × تشير للكلمات التى لاتتفق مع الأصل كما سنرى فى نقلنا عن الأصل .

(٤) حلمى بطرس (أحكام الاحوال ..) ص ٢١٢ والعلامة × فوق خطأ فى النقل سنذكر صوابه حالا .

ثم انظر : التوراة ، العهد الجديد ، رسالة بولس الاولى الى أهل كورنثوس . أصحاح ٧ الفقرات ١ ــ ١٥ .

(٥) النير : أصله الخشبة تربط بين عنق الثورين كما فى المحراث مثلا . ثم استعمل اللفظ لمعنى القهر والتحكم .

٥ — وعلى كل حال: فواضح أن عبارة الأصل لا يمكن اعتبارها « نصاً صريحاً » يمنع الزواج بين المسيحيين وغيرهم بحال ، فكيف إذا ضممنا إلى هذا النص ، عبارة أخرى صريحة للقديس بولس نفسه مجاوراً لما سبق نقله منذ قريب : « إن كان أخ له امرأة غير مؤمنة وهي ترتضي أن تسكن معه فلا يتركها . والمرأة التي لها رجل غير مؤمن وهو يرتضي أن يسكن معها فلا تتركه . لأن الرجل غير المؤمن مقدس في المرأة ، والمرأة غير المؤمنة مقدسة في الرجل » .

٦ — ثانياً : بقية النص نفسه . نقلها الأستاذ حلمي بطرس هكذا: — « فإنها أيّ شركة بين البر والإثم ، وأي مخالطة للنور مع الظلمة » أما العبارة في الأصل فهي : — « لأنه اية خلطة للبر والإثم . وأية شركة للنور مع الظلمة . وأي اتفاق للمسيح مع بليّعال(٦) وأي نصيب للمؤمن مع غير المؤمن ، وأية موافقة لهيكل الله مع الأوثان » فعبارة الأصل كما نرى ، تفصح عن أن المقصود بالمنع هو الخلطة والاشتراك (بالمعنى الواسع) ولكن مع الوثنيين وأشباههم فقط .

٧ — ثالثاً — الفقرة التي نقلها سيادته في آخر النص هكذا : — « وإن فارق المؤمن فليفارق » أي أن الزوج المسيحي (أو الزوجة المسيحية) هو الطرف الذي يبدأ الخطوة الأولى في أن يفارق أو يقيم ، ومع أن هذه العبارة تتناقض مع سائر كلمات النص ، فإنها تخالف أيضاً : العبارة التي وجدناها في الأصل وهي : — « ولكن إن فارق غير المؤمن فليفارق » وهذا هو السياق المنطقي ، فضلا عن أنه الصواب في النقل كما وجدناه ، بل إنه المستقر الآن لدى الكنيسة نفسها باسم « الامتياز البولسي »(٧) .

٨ — ولعل هذا كله ، هو ما حمل السيد المستشار حلمي بطرس آخر الأمر على

(٦) اسم وثن اشتهرت عبادته .

(٧) أنظر في ذلك : أنور الخطيب « الزواج » ص ٨٨ ، ٨٩ .
بل أنظر : حلمي بطرس أيضا . المرجع السابق ص ٢٢٥ ، ٦

أن يقول : — « ومن أجل هذا ، فقد تردد آباء الكنيسة الأولون فى تقرير قاعدة التحريم بصورة مطلقة » (٨) .

٩ — ثم يعترف سيادته بأن النصوص التى ساقها من (العهد الجديد) لا تسعف بالتأييد قاعدة التحريم هذه ، فيقرر صراحة أن الكنيسة قد لجأت آخر الأمر إلى (العهد القديم) — وهو كتاب اليهودية - لتأييد قاعدة مسيحية (؟)(٩) .

١٠ — والذى يبدو بوضوح من خلال الصورة التاريخية لتلك الفترة الحارّة فى صدر التاريخ المسيحى : أن ردود الفعل المحتومة للصراع المسيحى الباسل ضد الطغيان الرومانى من جهة ، وضد العداوة اليهودية ، من جهة ثانية ، تتجلى فى هذا الموقف الصلب الذى بدأ الآباء الأولون للكنيسة يتخذونه ضد هاتين الجبهتين المعاديتين : جبهة الوثنية الرومانية ، وجبهة العداوة اليهودية . وهكذا كان من المنطق أن نجد عميد المتطرفين من الكنسيين فى تلك الفترة — ترتوليان — يهاجم الزواج المختلط بعنفه المعهود ، ويصمه بالوصمة المعتادة وهى « الزنى » لكن الاتجاه العام للكنيسة ، وللرأى العام بين الجماهير المسيحية ، لم يندفع وراء هذا التطرف ، بل بقى الزواج المختلط أمراً شائعاً مستباحاً . . بين الرجال والنساء جميعاً ، وظلت الحال على ذلك طوال القرون الثلاثة الأولى . .(١٠)

١١ — حتى يأتى عام ٣٠٠ م ، حين ينعقد مجمع (الفيرا) لتعكس قراراته صورة الصراع بين المسيحيين وخصومهم : الوثنيين ، واليهود ، ثم الخصوم الجدد وهم الثوار والخارجون على الاتجاه الغالب للكنيسة ، وهؤلاء هم « الهراطقة » فأما الخصوم الأولون وهم الوثنيون . فقد أبقى مجمع (الفيرا) قاعدته رقم ١٥ ، على ما رأيناه من إباحة الزواج منهم ، رجالا ونساء ، خاصة وقد بدا يومئذ أن الرجل الوثنى قد يهتدى لديانة زوجته المسيحية . إنما يتشدد مجمع (الفيرا) « قاعدة / ١٦ » فى رفض الزواج بين مسيحية ويهودى أو هرطقى ، بدعوى أن هؤلاء يتدخلون فى تربية الأولاد .

(٨) حلمى بطرس (أحكام الأحوال الشخصية) ص ٢١٢ .

(٩) المرجع والموضع أنفسهما .

(١٠) ثروت الأسيوطى : « نظام الأسرة » ص ١٤٧

ويمنعون تنشئتهم تنشئة مسيحية، ثم وفى عام ٣٣٩ م أصدر الإمبراطور (قنسطنس) قراره بتحريم الزواج بين اليهود والمسيحيين ، ثم توالت قرارات المجامع الكنسية على هذا التحريم تترى. (١١) ويقول المستشار حلمى بطرس: « ومنذ القرن الرابع للميلاد، بدأت المجامع الكنسية المحلية تصدر قرارات بتحريم الزواج بين المسيحيين وغير المؤمنين، ولكن هذه القرارات لم تأخذ صورة القاعدة العامة إلا فى القرن الثانى عشر. وأقامها الكنسيون على ما ورد بالعهد القديم من تحريم زواج اليهود بالنساء الأجنبيات »(١٢) .

١٢ — وبعد : فإن سيادته يرى — ومعه آخرون — أن الكنيسة لم تسلك هـــذا السبيل إلا تبعاً واستجابة لاتجاه السلطة الزمنية الرومانية ، ولقانونها ولقراراتها الإمبراطورية الرومانية، « وأن قوانين الإمبراطورية الرومانية قد نهت نهياً صريحاً عن الزواج بين المسيحيين واليهود، بل إن قسطنطين جعل عقوبة هذا الزواج : الموت »(١٣) .

١٣ — وهذا هو ما نجده كذلك عند الأستاذين / جان دوفيلييه وكارلو دى كلرك فى حديثهما القيم عن نشوء هذا المانع فى الفقه الكنسى فيقولان ما نصه : « إن التشريع الزمنى (الرومانى) من جانبه قد قرر بطلان الزواج بين المسيحيين واليهود فى عهد (فالنتينيان) و (تيودوز) و (أركاديوس)(١٥) وفى سنة ٣٨٨ م أصبحت

(١١) ثروت الاسيوطى « نظام الاسرة » ص ١٠٧ ، ١٠٨

(١٢) حلمى بطرس « أحكام الاحوال الشخصية » ص ٢١٢

أما نصوص العهد القديم فى تحريم الزواج بين اليهود وغيرهم فارجع اليها فى مواضعها من الفصل السابق مباشرة . وواضح ما فى هذا التأسيس من عدم التطابق واختلال القياس : فالقاعدة اليهودية كانت عنصرية دينية بينما القياس الكنسى للخلاف الدينى وليس غيره ؟ كما أن القاعدة الاسرائيلية كانت تقتضى اباحة الزواج من اليهود على الأقل !

(١٣) المرجع نفسه ص ١١٣ ، ١١٤ ، ٢١٢ المرجع نفسه .

«(١٥) لكن من الجدير بالانتباه أن هؤلاء الاباطرة جميعا من المسيحيين بل من المشهورين بالحماس الحار للمسيحية . كما أنهم جميعا تتابعوا فى النصف الاخير من القرن الرابع وفى أوائل القرن الخامس (٣٦٤ — ٤٠٨ م) أى بعد مجمع (الفيرا) كما أسلفنا .

انظر : شفيق شحاتة « أحكام الاحوال الشخصية » ج ٤ ص ٦١ ، ٦٧ وانظر كذلك تراجم هؤلاء الاباطرة عند

Larousse : «Arcadius, Théodosel et valentinian. I.»

عقوبة هذا الزواج هى عقوبة الزنى ، وقد تبنّى قانون (جستنيان) هذا المبدأ واستمر سارياً . . وفى خلال هذا القرن الرابع نفسه ، كانت المجامع الكنسية قد بدأت تسعى سعيها الجاهد لتطبيق هذه القاعدة الرومانية ولكن باسم الكنيسة . فنرى أن : مجمع (اللاذقية) المنعقد بين (٣٤٧ — ٣٨١ م) يمنع المؤمنين من الاتحاد بغير المؤمنين ، أو بمن سماهم (الهراطقة) وكذلك أوجب عليهم أن يمنعوا أبناءهم وبناتهم من هذا الزواج ، ولكن هذا المجمع يتسامح قليلا إذ يسمح بمثل هذا الزواج إذا وعد غير المؤمنين أو الهراطقة أن يغيروا عقيدتهم (بالدخول فى المسيحية) دون أن يتطلب منهم إنجاز هذا التغيير مقدما قبل الزواج »(١٦) .

١٤ — والواقع أن هذا القرار لم يكن الأول من نوعه ؛ فإن هناك قراراً سابقاً قد أصدره (مجمع نيقيه) الذى انعقد قبل ذلك (٢٠ مايو سنة ٣٢٥ م) وقد قرر هذا المجمع أن الزواج ممنوع إذا اختلفت ديانة طرفيه(١٧) وذلك فضلا عن القرار الأسبق الذى أصدره مجمع (الفيرا) ضد زواج المسيحيات بيهود أو هراطقة ، كما أوضحنا آنفاً .

١٥ — وفى رأينا : أن الترتيب التاريخى البحت ، لقرارات هذه المجامع الكنسية ، يؤكد أن السلطة الزمنية هى التى تابعت الحماس الكنسى فى تحريم الزواج المختلط ، وأن العكس غير صحيح على الإطلاق .

١٦ — وبعد : فإن أستاذنا نفسه ليؤكد أن الاتجاه إلى تحريم الزواج بين المسيحيين وسواهم لم يظهر إلا بعد أن تنصّر بعض الأباطرة الرومان ، فأصدروا قراراتهم بتحريم الزواج بين المسيحيين واليهود بالذات(١٨) .

١٧ — ثم انعقد بعد هذا مجمع (خلقيدونيا) فى ٨ أكتوبر سنة ٤٥١ م الذى يرى بعض الباحثين أنه قد اكتفى بمنع المرأة المسيحية وحدها — من الزواج بغير

---

16) Jean Dauvillier et Carlo de Clercq : «le mariage en droit canonique.» pp. 164,165.

وكذلك : شفيق شحاتة المرجع والموضع السابقان

(١٧) محمد محمود نمر والفى بقطر حبشى (الاحوال الشخصية) ص ١٠٠

(١٨) شفيق شحاتة المرجع والموضع السابقان

مسيحى ؛ ثم لم يرتب البطلان على مخالفة هذا المنع(١٩) بينما يؤكد آخرون تعميم المنع دون تفرقة بين الرجل المسيحى والمرأة المسيحية(٢٠) .

١٨ – على أن الأستاذين / دوفيلييه ودى كلرك ، يلاحظان بحق : أن الكنائس الشرقية بالذات ، هى التى تولت قيادة الاتجاه الكنسى إلى تحريم الزواج بين المسيحيين وسواهم . (٢١) فمن بعد مؤتمر (خلقيدونية) سنة ٤٥١ م جاءت الدسقولية فى القرن الخامس . وجاءت رواية عنها فى طبعتها السريانية أنها حرمت على المسيحى أن يزوج امرأة إلى الهراطقة أو من هم على عقيدة أخرى . (٢٢) ثم ، وفى القرن السادس ، انعقدت بعض المجامع المحلية المذهبية — كالمجامع الكلدانية — وقررت تحريم الزواج بين المسيحيين وغيرهم مكتفية بعقوبات كنسية على مخالفة ذلك التحريم ، دون أن تصل إلى إبطال هذا الزواج . ثم ، وفى سنة ٦٢٩ م ؛ صدرت المجموعة الشرعية الأولى ، وهى مجموعة بيزنطية شرقية عرفت باسم المجموعة ذات الأربعة عشر فصلا ، وإذا بها تتضمن نصوص المراسيم الإمبراطورية الرومانية التى تقضى — كما عرفنا — ببطلان عقد الزواج إذا كان أحد طرفيه من اليهود ، كما تضمنت ذلك المجموعات البيزنطية المعتمدة لدى الكنيسة البيزنطية وهى مجموعات : البروكيرون ، والايباناجوجة ، والبازيليكيات . ثم ، وفى سنة ٦٩١ — ٦٩٢ م . انعقد مجمع القسطنطينية ، وهو المجمع الذى عرف فيما بعد باسم (مجمع القبة) وقرر بطلان الزواج الذى يكون أحد طرفيه من الهراطقة . كما نص كذلك على بطلان زواج الأرثوذكسيين بغيرهم . وقد فهم من ذلك أن الزواج الذى يعقده المسيحى مع غير مسيحى يكون باطلا كذلك من باب أولى . ثم توالت تفسيرات مذهبية على تأكيد هذا البطلان(٢٣) .

---

(١٩) ومن هؤلاء دكتور شفيق شحاتة المرجع نفسه ص ١٧

وخلقيدونيا هى احدى مدن آسيا الصغرى تجاه القسطنطينية ، ويقال ان مكانها الآن بلدة (قاضى قره) . راجع فى هذا محمد محمود نمر والفى بقطر « الاحوال الشخصية » هامش ص ١٠٧

(٢٠) ثروت الاسيوطى « نظام الأسرة » ص ١٠٩ .

21) Jean Dauvillier et Carlo de elercq : «Loc. cit.»

(٢٢) ثروت الاسيوطى المرجع والموضع السابقان .

(٢٣) شفيق شحاتة المرجع السابق ص ٦٨ وما بعدها مع الهامش

ويبدو أنه — وكما أسلفنا عن المستشار حلمى بطرس — فإن هذه القاعدة بتحريم الزواج بين المسيحيين وسواهم لم تتقرر بصورة أكيدة إلا منذ القرن الثانى عشر الميلادى .

١٩ — بل إنه وبعد هذا التاريخ ، فإن الكنيسة الكاثوليكية قد ذهبت بالمادة ١٠٧٠ تقنين ١٩١٧ إلى فتح باب الإعفاء من هذا المانع ، ويلاحظ أنه عند ترخيص الكنيسة الكاثوليكية بالزواج من غير مسيحى فإن هذا الزواج يتساوى بحالة اختلاف المذهب فحسب(٢٤) .

بل إن الكنيسة الإثيوبية — وهى التى تنافس الكنيسة المصرية على زعامة الجناح الأرثوذكسى — لا تزال حتى الآن تتشبث بإعراض النصوص الإنجيلية الأولى عن اعتبار الخلاف الدينى مانعاً من الزواج بين المسيحيين وغيرهم على الإطلاق(٢٥) .

٢٠ — لكن ذلك كله لم يمنع المجامع الكنسية — عالمية ومحلية — من أن تتسابق فى إصدار قرارات متوالية بتحريم الزواج بين المسيحيين وغير المؤمنين ، بل جعلت تتنافس فى تشديد العقوبات على هذا الزواج ، بينما ارتفعت بعض الأصوات تنادى بالتساهل والسماح بهذا الزواج ، أملا فى نشر المسيحية عن هذا الطريق . . وطمعاً فى أن ينجب هذا الزواج أولاداً مسيحيين (وهذا شرط للسماح بالزواج) وقصر بعضها هذا التساهل على زواج الرجل المسيحى بينما أبقى على منع المرأة المسيحية من زواجها بغير مسيحى ، لضعف هذا الأمل فى إدخال زوجها إلى المسيحية ، وذهب بعضها يشترط إدخال الطرف الآخر فى المسيحية ، ويستلزم العمل بإلحاح على ذلك حتى إنه ليعتبر إلزاماً دينياً مفروضاً على الزوج المسيحى ولو اقتضى الأمر إغفال الرغبة الحقيقية للزوجة ! بل إنه لو تركها على دين أبيها دون أن يسعى لكسبها إلى دينه فإن جزاءه المنع من التردد على الكنيسة ومن الاشتراك فى تناول السر المقدس ! بل إن بعض الكنائس قد ذهبت تشترط التعهد الكتابى على الرجل بذلك قبل السماح

(٢٤) المرجع نفسه ص ٨١ — ٨٦

25) J. Dauvillier et C. De clarcq.. «Le marriage..» p. 171.

له بالزواج . ويسرد لنا الدكتور شفيق شحاته طائفة من هذه الكنائس ، ثم يقرر أن التفرقة بين السماح بزواج الرجل المسيحى وبين تحريم زواج المرأة المسيحية عند اختلاف الديانة أو المذهب ، هذه التفرقة مقررة بين التقاليد الثابتة للمسيحية الشرقية بوجه عام .

ثم يذكر الأستاذان / جان دوفيليه كرلو دى كارك : « أن ابن العسال (فقيه الأقباط) قد سمح للمؤمن أن يتزوج امرأة غير مؤمنة على شرط أن تدخل فى المسيحية وإلا كان هذا الزواج ممنوعا ولو كان عملا من أعمال الرحمة! »(٢٦) .

٢١ — والواقع أن الظاهرة العامة التى نراها بين الكنائس الأرثوذكسية . فيما وراء الكنيسة الإثيوبية — هى سيادة الاتجاه العام إلى إبطال الزواج بين المسيحيين وغيرهم دون تفرقة بين الأديان ولا تفرقة بين الرجل المسيحى والمرأة المسيحية .

---

26) Ibid : pp. 169,170.

وانظر كذلك : شفيق شحاتة : المرجع نفسه ص ٧٠ وما بعدها .

فاذا رجعنا لابن العسال لنراجع لديه النص الذى أشار اليه الاستاذان دوفيليه ودى كلرك فيما نقلناه عنهما . وجدناه — أولا — يقسم (التزويج الممنوع) الى خمسة عشر قسما . ثم يذكر أن القسم السابع هو (زيجة المؤمن بغير المؤمن) (٢٦) ثم يفصل هذا الاجمال فيقول: (نيقيه — دق) « وللرجل المؤمن أن يتزوج غير المؤمنات بشرط دخول الزوجة فى الايمان (ونيقية = رمز للمجمع الخامس بنيقية ، واما : دق = فرمز المجمع السادس باللاذقية) فأما النساء المؤمنات فلا يتزوجن بالرجال الخارجين عن الايمان لئلا ينقلوهن الى مذاهبهم ويخرجوهن عن الايمان . وكل امرأة مؤمنة تتزوج برجل غير مؤمن تخرج من الجماعة وان تابت واختلعت منه فتفعل كمن يرجع عن كفره انظر « الصفى بن العسال » « كتاب القوانين » ص ١٩٦ ، ٢٠٦

ثم يقول الأنبا كيرلس بن لقلق فى ملحق مجموع بن العسال : « لايتزوج مؤمن بغير مؤمنة » أنظر ملحق القوانين ص ٢٢ . ثم يردد ذلك المعنى : « التنيح الايغومانس فيلوثاؤس رئيس الكنيسة الكبرى المرقسية (سابقا) بالقاهرة فى محاولته لتقنين قبطى جديد ، فنراه يذكر بين موانع الزواج : — أولا : المخالفة فى الدين المسيحى .. » (أنظر : « الخلاصة القانونية » ص ٢٣)

ثم يعلق على ذلك جرجس فيلوثاؤس فى حاشيته على التقنين السابق فيقول : « وهو أن لا يتزوج المؤمن بغير المؤمن خشية تحويله ويجوز للمؤمن الرجل : التزوج بغير مؤمنة بشرط دخول الزوجة فى الايمان المسيحى » (أنظر هامش المرجع السابق) كما عاد وذكر فى ملحق هذا الكتاب : — « من الموانع العرضية التى يزاولها يتم الزواج : « زواج المؤمن بغير مؤمنة وبالعكس. الا اذا كان المؤمن موقنا بأن الآخر سيؤمن . خشية أن الغير المؤمن يجتذب الاخر أليه » وهذا تعميم صريح بين الرجل والمراة فى هذا التحريم .. (أنظر ص ١٤١ من المرجع السابق) .

وهذا ما نجده صريحا قاطعاً لدى : (ا) — الكنيسة المارونية كما نراه كذلك صريحا في (ب) — قانون السريان الأرثوذكس الذى تنص مادته الثانية والعشرون على أنه : — « يشترط أن يكون الزوجان أو أحدهما أرثوذكسيا على أن لا يكون الثانى من دين آخر » (حـ) — كما تنص المادة ٢٤ من قانون الأروام الأرثوذكس المطبق فى لبنان على أنه : «لأجل الزواج وفقا لطقوس الكنيسة الأرمنية الأرثوذكسية (يقتضى على)× الرجل و(الامرأة)× أن (يكونان)× من أفراد الطائفة المذكورة وأن يستحصلا على ترخيص من مطران الأبرشية »[٢٧] (ى) — أما فى التقنين الحديث للأروام الأرثوذكس المطبق فى مصر ، فتنص المادة الثامنة على أنه : « من الموانع العظيمة للزواج . . . الزواج من غير المسيحيين (هـ) كما تنص المادة ٩ من التقنين الأرمنى المطبق فى مصر أيضاً للأرمن الأرثوذكس على أنه « يشترط لعقد الزواج أن يكون العاقدان مسيحيين ، وكذلك يشترط أن يكونا تابعين لمذهب الأرمن الارثوذكس» .

كما تنص المادة ٢١ على أن كل زواج يعقد على خلاف ما تقضى به المادة ٩ يجوز الطعن فيه دائماً . والبطلان المنصوص عليه فى هذه المادة بطلان مطلق ولا يمكن إجازته بأى عمل كان » .

(و) وأخيراً فقد نصت المادة ٢٣ من تقنين الأقباط الأرثوذكس على أن الزواج « لا يجوز . . إلا بين مسيحيين أرثوذكسيين »[٢٨] .

٢٢ — وختاما : فلعل من الواضح الآن من ذلك كله : أن تحريم الزواج بين المسيحيين وسواهم : لم يكن أكثر من اجتهاد فقهى كنسى ، ساقت إليه ظروف الصراع

---

(٢٧) العلامة × فوق الكلمات المشوبة بخطأ لغوى كما هو ظاهر .

(٢٨) انظر تفصيل ذلك عند (أ) شفيق شحاتة « أحكام الاحوال الشخصية » ج ٤ ص ٦٨ وما بعدها (ب) أنور الخطيب « الزواج فى الشرع الاسلامى والقوانين اللبنانية » ص ١١٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ٢٢٢ (جـ) احمد محمد ابراهيم « مجموعة قوانين » ص ١٣٣

الرهيب الذى قاساه المسيحيون فى تلك العصور ، دون استناد إلى نص صريح قاطع فى المصادر التشريعية المسيحية الأولى .

المبحث الثانى : الخلاف المذهبي مانعاً من الزواج بين بعض المسيحيين وبعض :

٢٣ — يقول الأستاذ حلمى بطرس : « لكن بعض الكنسيين قد غالوا فى تطبيق هذه القاعدة ، فلم يكتفوا بتحريم الزواج بين المسيحى وغير المسيحى يهوديا كان أو وثنياً ، وإنما حرموه بين المسيحيين المختلفين مذهبا »(٢٩) .

كذلك سبق أن نقلنا عن الأستاذين دوفيلييه ودى كارك أن الكنائس الشرقية بالذات هى التى اندفعت إلى إصدار قرارات متوالية لمنع الزواج بين المسيحيين وغير المسيحيين أولا ، ثم انتهى ببعضها الغلوّ إلى منع الزواج بين المسيحيين أنفسهم إذا اختلفت مذاهبهم ثانيا وأخيراً ، وفى سنة ١٠٥٨ م . منع (خريستو دول) بطريرك الكنيسة القبطية عقد زواج مع غير الأقباط إطلاقاً . . بينما كان (بابوات) الكنيسة الكاثوليكية بأوروبا يضطرون أحيانا لظروف خاصة أن يقرّوا بعض حالات من هذا القبيل .

٢٤ — وجدير بالذكر : ما أسلفناه عن هذين الأستاذين منذ قريب ، وهو أن كنيسة كبرى لها زعامة ضخمة بين الكنائس الشرقية ، تلك هى الكنيسة الأثيوبية ، قد بقيت حتى الآن لا تعرف هذا المانع من موانع الزواج وهو اختلاف الدين أو المذهب ، أما الكنيسة الكاثوليكية؛ فترى أن الزواج بين كاثوليكى وبين مسيحى يعتنق مذهبا آخر زواج محرم ديانة ومكروه ولكنه غير باطل بل إن (بابوات) الكنيسة الكاثوليكية فى أوربا ، كثيراً ما تسامحوا فى ذلك(٣٠) .

---

(٢٩) حلمى بطرس . (أحكام الاحوال . .) ص ٢١٢

30) A. J. Dauvillier et C. De clercq : «Le mariage.. » p.p 169-171.

==

٢٥ — ويبدو لنا : أن الكنيسة الكاثوليكية لم تتجه إلى ذلك المنع أصلا ولم تلتفت إليه : إلا بعد أن أزعجتها الثورة اللوثرية ، ثورة المحتجين أو البروتستنت ، واندفع (لوثر) وأنصاره يهاجمون الزعامة الكاثوليكية البابوية بكل عنف ومرارة ، مما دفع الكنيسة الكاثوليكية أخيراً ، وفى مجمع (تريدنتا) سنة ١٥٤٥م إلى حظر الزواج بين الكاثوليك والبروتستنت ، بل بين الكاثوليك وبين غيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى عامة ، لكنها رغم ذلك كله لم تصل بالمنع إلى حد إبطال الزواج إبطالا مطلقا، وإنما قنعت باشتراط الإذن من الكنيسة ، وهذا ما انتهت إليه المجموعة الكاثوليكية الصادرة فى سنة ١٩١٧م فى قاعدتها رقم ١٠٦٠ على أنها فى المادة ١٠٧٠ أهدرت المانع إذا كان الطرف المسيحى غير كاثوليكى فله الزواج بمن يشاء ولو من غير المسيحيين عامة ..(٣١)

فإذا رجعنا إلى « الإرادة الرسولية للبابا بيوس الثانى عشر فى نظام سرّ الزواج للكنيسة الكاثوليكية الشرقية » وجدنا المادة أو (القانون) رقم ٥٠ تنص على مايلى: « تنهى الكنيسة (الكاثوليكية) فى كل مكان أشد النهى عن عقد زواج بين شخصين معتمدين (أى : نالوا سر المعمودية) الواحد كاثوليكى والآخر منتم إلى بدعة هرطوقية أو مشاقة . وإذا كان على الفريق الكاثوليكى أو على الأولاد خطر ضلال؛ فالزواج محرم بمقتضى الشريعة الإلهية نفسها »(٣٢) . ثم نصت المادة أو (القانون) رقم ٥١ من هذه الإرادة نفسها على ما يلى : — البند ١ — لا تفسح (أى : لا تعفى) الكنيسة من مانع اختلاف(٣٣) المذهب مالم تستوف الشروط الآتية : —

= ب — على عبد الواحد واف (الاسرة والمجتمع) ص ٣١

ج — حلمى بطرس . أحكام الاحوال الشخصية ص ٢١٤

(٣١) ثروت الأسيوطى (نظام الأسرة) ص ١٠٩ ، ١١٠ وكذلك شفيق شحاتة (احكام الاحوال) ص ٨٣ — ج ٤

(٣٢) ارادة رسولية . ترجمة الاب اكليوس كوسا ص ١٠ ثم انظر نقل هذا النص عند محمد محمود نمر وألفى بقطر (الاحوال الشخصية) ص ٢١٨

ونلاحظ أن مفهوم هذه العبارة الأخيرة ، أنه وفى غير هذه الحالة (خطر الضلال على الزوج والاولاد) فان التحريم بمقتضى الفقه ، لا « الشريعة الالهية ذاتها » !

(٣٣) النص فى الاصل : اختلاط . وهو مجرد خطأ مطبعى .

(١) أن تحرج (ترغم وتسوق) إلى ذلك أسباب عادلة وخطرة. (٢) أن يؤدى الزوج غير الكاثوليكى ضمانا بدفع خطر الضلال عن الزوج الكاثوليكى، وأن يؤدى كلا الزوجين معاً ضماناً بتعميد جميع الأولاد وتربيتهم تربية كاثوليكية لاغير. (٣) أن يوقن من إتمام هذه الضمانات يقينا أدبياً.

«البند ٢ — يجب عادة أن تقتضى هذه الضمانات كتابة».

ثم تنص المادة أو (القانون) رقم ٥٢ على أنه: «يتحتم على الزوج الكاثوليكى أن يسعى بفطنة فى هداية الزوج غير الكاثوليكى»(٣٤)

٢٦ — أما الكنيسة الإنجيلية (البروتستنتية) فقد أصرت على موقفها الذى أسلفناه من إهمال الاختلاف الدينى، ثم المذهبى، فجاءت المادة ١١ من تقنينهم بمصر ونصها: «.. أما إذا كان الطرفان تابعين لكنيستين مختلفتين، فيجب أن يكون الزواج مستوفيا لكامل شروط الصحة المتبعة لدى كل من الكنيستين».

٢٧ — فإذا جاوزنا الكنيسة البروتستنتية والكنائس الكاثوليكية ثم الكنيسة الأرثوذكية الأثيوبية إلى بقية الكنائس الأرثوذكسية الأخرى؛ لوجدنا أن الاتجاه العام السائد بين الكنائس الأرثوذكسية قد تحول أخيراً إلى التسامح مع التحفظ، ومع التفرقة التى أسلفنا الإشارة إليها بين التساهل مع الزوج المسيحى عندما يتزوج بامرأة تخالفه، وبين التشدد مع المرأة المسيحية حين يتقدم للزواج منها من يخالفها دينا أو مذهبا، ولا تزال بعض هذه الكنائس رغم سماحها بالزواج بين أتباعها وأتباع الكنائس الأخرى، فإنها تصر على إبرام عقد الزواج تحت إشراف كهنتها(٣٥)

(٣٤) ارادة رسولية ص ١٠

(٣٥) انظر تفصيل ذلك عند: شفيق شحاتة «أحكام الأحوال الشخصية» ج ٤ ص ٦٨ وما بعدها.

ثم قارن هذه التفرقة بين زواج المسيحية بغير مسيحى، وبين زواج المسيحى بغيرمسيحية، شاهدا لرأينا فى تفسير أقوال بولس بصدد هذا الفصل.

٢٨ — وأخيراً ، فقد جاءت القواعد واللوائح القانونية الخاصة بهذه الطوائف الأرثوذكسية تسجل آخر ما انتهت إليه كل طائفة منها، حتى ولو كان فى ذلك ما يخالف أصولها ومراجعها الفقهية القديمة نفسها :(٣٦)

ا — فلقد رأينا من قبل ، أن الفقه القبطى الأرثوذكسى قد اقتصر على الاعتداد باختلاف الديانة عامة ، بل أباح ذلك إذا كان الطرف المؤمن على ثقة من أنه سيجر الطرف الآخر للإيمان ..(٣٧)

بينما جاءت أحكام الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس تنص فى أول أبوابها (الفصل الثالث — مادة ٢٣) على أنه :— لا يجوز الزواج لدى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية إلا بين مسيحيين أرثوذكسيين »(٣٨)

ب — كما نصت المادة العاشرة من قواعد الأحوال الشخصية للأرمن الأرثوذكس المطبق فى مصر على أنه : « يشترط لعقد الزواج أن يكون العاقدان مسيحيين، كذلك يشترط أن يكونا تابعين لمذهب الأرمن الأرثوذكس .

حـ — كما نصت لائحة الزواج والطلاق الخاصة بالروم الأرثوذكس المطبقة فى مصر فى المادة الثانية منها على أنه :— « يعتبر باطلا الزواج من غير المسيحيين » ثم نصت المادة الخامسة من هذه اللائحة على أنه : — « يصرح بزواج الأرثوذكسى بمسيحى من غير مذهبه عندما يأخذ الطرف غير الأرثوذكسى عهداً على نفسه كتابياً :

١ — أن يقوم بمراسيم زواجه كاهن أرثوذكسى — ٢ — بأن يصير تعميد وتعليم أولاده حسب المذهب الأرثوذكسى — ٣ — بأن الاختصاص القضائى يكون للكنيسة الأرثوذكسية فى حالة وقوع نزاع بين الزوجين » .

---

(٣٦) محمد محمود نمر والفى بقطر « الاحوال الشخصية » ص ٢١٧

(٣٧) راجع هامش ٢٦ من هذا الفصل

(٣٨) أحمد محمد ابراهيم « مجموعة قوانين الاحوال الشخصية » ص ١٢٣

ولا تختلف التقنينات الصادرة لهذه الطوائف فى البلاد العربية الأخرى عما أوردناه فى تقنينات الطوائف المصرية(٣٩) .

٢٩ — وفى نهاية المطاف : فلقد رأينا أن الكنائس المسيحية — فيما عدا الإنجيلية — قد استقرت على اعتبار اختلاف الدين مانعاً من الزوجية بالنسبة للمرأة المسيحية — ثم اختلفت فيما بينها بالنسبة للرجل المسيحى ، ثم تطرفت بعض الكنائس الشرقية وألحقت الخلاف المذهبي بالاختلاف فى الدين . .

كل ذلك دون تفرقة بين دين ودين — أو لا دين — بالنسبة لما عدا الدين المسيحى وهو التعميم الذى سبق أن لاحظناه فى التشريع اليهودى أيضاً .

---

(٣٩) انظر ذلك بتفصيل عند (أ) أنور الخطيب (الزواج) (ب) شفيق شحاتة « أحكام الاحوال » ج ٤

الفصل الثالث

الاختلاف الجوهرى مانعا مؤقتا من الزواج في التشريع الإسلامى

تمهيد :

يواجهنا الإسلام كدين – وككل دين – بتفرقة ظاهرة بين أتباعه ومن عداهم من الناس .

بيد أن الاسلام ، يفاجئنا – لأول مرة فى تاريخ الأديان – بصورة جديدة لهذه التفرقة ؛ لا فى المقياس المحورى الذى ترتكز عليه هذه التفرقة فحسب ،ولكن فى تحديد مداها عند التطبيق .

أما عن المقياس المحورى الذى ترتكز عليه هذه التفرقة ، فهو مقياس محدد بالعقيدة المحددة التى كرّس كل جهاده لها ، وهى :

أ – الإيمان بإله واحد لا شريك له ولا شبيه ولا نظير . : قل هو الله أحد . الله الصمد . لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد »(1) .

ب – ثم الإيمان بأن محمداً رسول الله ، قد خلت من قبله أنبياء سابقون ورسل: « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرُسل »(2) وعلى رأس هؤلاء الأنبياء والرسل : « أولو العزم من الرُسل » وأصحاب الدرجة العليا بين الأنبياء جميعاً : « فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل »(3) وهؤلاء هم : نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد . ومعنى ذلك : الإيمان بنبوة أصحاب الديانات السماوية الباقيات جميعاً .

---

(1) سورة الاخلاص . وهى من أوائل السور فى الترتيب التاريخى للقرآن .

(2) سورة آل عمران . آية ١٤٤ وهى من أوائل السور المدنية .

(3) سورة الاحقاف آية ٣٥ وهى من السور المكية أيضا (نزلت فى العهد القرآنى الأول)

جـ — ثم الإيمان بأن الله قد أرسل إلى هؤلاء جميعاً ملائكته ، وأنزل إليهم شرائع وتعاليم وكتباً : — «شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً ، والذى أوحينا إليك ، وما وصّينا به إبراهيم ، وموسى ، وعيسى : أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه »(٤) « آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه ، والمؤمنون ، كلٌّ آمن بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، لا نفرّق بين أحد من رسله . . »(٥)

د — وأخيراً : ومادام الإسلام هو دين محمد آخر هؤلاء الأنبياء وخاتم المرسلين ، فإنه — لذلك — هو دين السماء فى أكمل صورة ، ورسالة الله التامة الخاتمة : « إن الدين عند الله الإسلام »(٦) « ومن يبتغ غيرَ الإسلام ديناً فلن يُقبلَ منه »(٧) .

هـ — أما عن الإسلام ذاته ، فقد حدده النبي محمد صلى الله عليه وسلم فى كلمات : « الإسلام : أن تشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول الله ، وتقيم الصلاة ، وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان ، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا »(٨) .

وهذا هو المقياس الذى يقيم الإسلام على أساسه محور التفرقة بين أتباعه وبين من عداهم من الناس جميعاً .

وفيما عدا هذا المقياس العقيدى البحت : فإن الإسلام لا يعترف بفارق أىّ فارق آخر بين سائر خلق الله ؛ من عنصر أو لون أو طبقة «يأيها الناس : إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم »(٩)

لكن الإسلام لا يدفعه الحماس لعقيدته ، إلى أن يندفع لعداء كل مخالفيه ، وإنما

---

(٤) سورة الشورى . آية ١٣ وهى من السور المكية أيضا .

(٥) سورة البقرة ، آية ٢٨٥ وهى أول سورة نزلت بالمدينة .

(٦) سورة آل عمران ، آية ١٩

(٧) سورة آل عمران ، آية ٨٥

(٨) م صحيح مسلم « الجامع الصحيح » كتاب الايمان . ج ١ ص ٢٢

(٩) سورة الحجرات ، آية ١٣

وقف موقفاً جديداً وطريفاً، نراه عنده لأول مرة فى تاريخ الديانات والشرائع السماوية كافة . ملتزما بمنطقه ، وإن خالف منطق الآخرين .

فهو يرى أن المساواة بين سائر من هم (غير مسلمين) هى مساواة غير منطقية ولا عادلة . إذ أنه يؤمن ويفرض على أتباعه أن يؤمنوا بنبوّة أنبياء سابقين ورسل ، فكيف يتساوى اتباع هؤلاء الأنبياء مع سائر المخالفين للإسلام من الوثنيين أو من اللادينيين على الإطلاق ؟ ؟

ولن يكون فى توكيد هذا المعنى ، ما هو أكثر صراحة وأبلغ قوة ، من هذا الحديث النبوى الصحيح الذى يرويه طائفة من أئمة الرواة الثقات : البخارى ومسلم وأبو داود : أن النبي محمداً ﷺ قال : « أنا أولى الناس بابن مريم فى الدنيا والآخرة ، ليس بيني وبينه نبي ، والأنبياء إخوة أبناء عَلاّت ؛ أمهاتهم شتّى ودينُهم واحد . . »(١٠)

وهذا التصور المحمدى ، دقيق فى التعبير عن الوحدة المصدرية العليا للديانات السماوية وإن اختلفت فى بعض مظاهرها وتفاصيل سماتها !

هذا عن الخلاف بين المسلمين وسواهم .

أما بين المسلمين أنفسهم ؛ فإن منطق الإسلام لا يعترف ولا يتيح لنا أن نعترف بفارق أىّ فارق آخر غير التفاوت السلوكى الدينى الأخلاقى ، الذى عبر عنه القرآن بالتقوى فى قوله : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » من النص السابق ذكره .

وهكذا تنقسم دراستنا لهذا الفصل إلى المباحث الأربعة التالية :

المبحث الأول : عرض النصوص القرآنية فى شأن الزواج بين المسلمين وغيرهم .

المبحث الثانى : النصوص القرآنية بين التفسير والتطبيق .

المبحث الثالث : موقف الفقه الإسلامى من هذه المشكلة . ورأينا الخاص .

المبحث الرابع : من هم أهل الكتاب ؟ فى الفقه الاسلامى ، وفى رأينا الخاص .

---

(١٠) وأبناء العلات هم أبناء الامهات المختلفات ولكن من أب واحد .

المبحث الأول : عرض النصوص القرآنية فى شأن الزواج بين المسلمين وغيرهم :

١ — النص الأول : فى أول سورة من سور القرآن فى عهده التشريعى بالمدينة، وهى سورة البقرة ، وبعد حديث مستفيض عن صراعه القوى ضد المشركين من ناحية ، وضد المشاغبات التى بدأ اليهود يثيرونها ضده من جهة أخرى ؛ نرى القرآن يحدد علاقات المسلمين بغيرهم فى السلم والحرب ، ثم نراه بعد ذلك وفى الآية رقم ٢٢١ يقول : — «ولا تَنكحوا المشركات حتى يؤمنّ ، ولَأَمَةٌ مؤمنةٌ خيرٌ من مشركة ولو أعجبتكم ، ولا تُنكِحوا المشركين حتى يؤمنوا ، ولَعبدٌ مؤمنٌ خيرٌ من مشرك ولو أعجبكم ، أولئك يدعون إلى النار ، والله يدعو إلى الجنة والمغفرة بإذنه ، والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم . »

٢ — النص الثانى : ثم بعد ذلك بستّ سنوات تقريباً ، وفى أعقاب معاهدة «الحديبية» بين المسلمين والقرشيين ، تأتى الآية العاشرة من سورة «الممتحنة» تقول : — «يأيها الذين آمنوا : إذا جاءكم المؤمناتُ مهاجراتٍ ؛ فامتحنوهن ، اللهُ أعلمُ بإيمانهنّ ، فإن علمتموهن مؤمناتٍ فلا ترجعوهن إلى الكفار ؛ لا هُنّ حلٌّ لهم ، ولا هم يحِلّون لهن ، وآتوهم ما أنفقوا ، ولا جُناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن(١١) ، ولا تمسكوا بعِصَم الكَوَافر . . »

---

(١١) ضاقت بعض العقول فلم تفهم للاجر هنا غير « مقابل العمل » الذى يعطى للاجير . ثم تسللوا من هذا الى نتائج مروعة فى تكييف العلاقات الزوجية . . وخاصة فى ظلال الحديث عن زواج المتعة عند من يبيحه — ونسوا : — أ — أن للقرآن لغته واسلوبه ، كنص ممتاز . والى تلك اللغة وهذا الاسلوب يلتزم كل منصف بالرجوع اليهما أول ما يرجع لتفسير ما ورد فى القرآن نفسه من كلمات وتعبيرات وأساليب . ب — وعندئذ نجد أن كلمة « الاجر » لم يستعملها القرآن بهذه الصيغة الاسمية « أجر » أو « أجور » فى هذا المعنى الضيق المحدد على الاطلاق . . وانما يستعملها القرآن دائما فى معنى المكافأة (ضد العقوبة) : — فللمؤمن عند الله أجر ، وللنبى عند ربه أجر ، « ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله (سورة النساء آية ..!) بل ان مما يقطع بهذا المعنى قول القرآن أيضا : « بلى ، من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه » ثم قوله فى وصف المؤمنين : « الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى ، لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (سورة البقرة آية ٢٦٢)

٣ — النص الثالث : ثم ، وبعد مرور أربع سنوات تالية ، وفى ختام القرآن تقريباً ، والمسلمون يجتمعون فى موسم الحج ، تأتى الآية الأخيرة — فى هذا المجال — تقول : « اليوم أكملتُ لكم دينَكم ، وأتممتُ عليكم نعمتى ، ورضيتُ لكم الإسلامَ ديناً » . وفى أعقاب هذه الآية ، نجد القرآن يحدد بعض العلاقات بين المسلمين وبين أهل الكتاب خاصة ، فيقول : « اليومَ : أُحِلَّ لكم الطيباتُ ، وطعامُ الذين أوتوا الكتابَ حلٌّ لكم ، وطعامُكم حلٌّ لهم ، والمحصناتُ(١٢) من المؤمنات ، والمحصناتُ من الذين أوتوا الكتابَ من قبلكم ، إذا آتيتموهن أجورَهن محصنين غيرَ مسافحين ولا متخذى أخدان . . »(١٣) .

المبحث الثانى : النصوص القرآنية بين التفسير والتطبيق :

٤ — التزاماً منا بما دعونا إليه فى غير موضع ، من ضرورة الرجوع إلى الظروف والملابسات التى تحيط بالنص قبل التصدّى لتفسيره ، وهو ما يعرف عند فقهاء المسلمين بأسباب النزول ، فإننا نبدأ بالرجوع إلى هذه الظروف والملابسات ، لنرى :

٥ — أما النص الأول : فقد أخرج ابن المنذر ، وابن أبى حاتم ، والواحدىّ عن مقاتل قال : « نزلت هذه الآية فى (ابن أبى مرثد الغنوى) استأذن النبى صلى الله عليه وسلم فى (عَناق) أن يتزوجها ، وهى مشركة ، وكانت ذات حظ وجمال ، فنزلت (الآية) »(١٤) .

= وأخيراً : فإن فى القرآن ما يوافينا بالوضوح الكامل لمعنى « الاجر » وذلك فى قوله : « ومن يتق الله يكفر عنه سيئاته ويعظم له أجراً » (سورة الطلاق آية ٥)

وبعد : فلقد تتبعنا ورود كلمة الاجر فى القرآن — فى غير مجال الزواج — فى مائة موضع وموضع ، فلم نجدها فى سائر هذه الموارد تخرج عن هذا المعنى الذى استظهرناه .. معنى المكافأة المضادة للعقوبة ، وختاماً : ففى اعتقادنا ان معنى « الصداق » أو « المهر » فى الزواج الاسلامى ، لا يزال يحتاج الى تحديد جديد لتكييف هذا الصداق ... ألم تر الى تسميته بالصداق ، وجمعه بالصدقات ؟ (بضم الدال لا بفتحها) عن معنى الصدقة)

(١٢) أى : الحرائر العفيفات .

(١٣) أى : قاصدين الى العفاف والاعفاف ، لا الى السفاح والخنا ، ولا متخذين للاخدان « أى الخايلات والعشيقات » والآية فى سورة المائدة ورقم الاية ٥ والايتان السابقتان برقم ٣ ، ٤) .

(١٤) جلال الدين عبد الرحمن السيوطى « أسباب النزول » جـ ١ ص ٢٠

٦ — وهناك تفصيل لهذه الرواية ، نجده عند أبى عبد الله محمد القرطبي ، كما نجده عند آخرين من المفسرين ، كما نجده عند رواة الحديث كأبى داود وغيره من أصحاب السنن ، وخلاصته أن هذا النص قد ورد بشأن رجل يُكَنَّى فى بعض الروايات : أبا مرثد (أو : مرثد فقط) واسمه فى روايات أخرى : كناز بن الحصين، أو ابن حصين، وهو ابن أبى مرثد الغَنَـوِىّ ، ثم إن هذا الرجل كان فدائياً شجاعا ، وكان رسول الله ﷺ يكلفه بعملية فدائية باسلة ، بعد أن هاجر إلى المدينة من استطاع الهجرة ، بينما بطشت قريش بآخرين من المسلمين ، اعتقلتهم بمكة وحالت بينهم وبين الهجرة ، وذهبت تسومهم فى سجونهم سوء العذاب. هنالك ، كلَّف الرسولُ ﷺ ذلك الفدائىَّ الشجاع ، أن يتسلل إلى مكة سراً حتى يصل إلى هؤلاء المسلمين المستضعفين فى سجونهم ، فيفك إسارهم ويعاونهم على الفرار من مكة إلى مَهْجر الإسلام وحصنه بالمدينة يثرب . « فلما قدمها (أى : مكة) سراً ، سمعت به امرأة مشركة يقال لهـا : عناق . وكانت خليلته فى الجاهلية، فأتته فقالت : ألا نخلو ؟ فقال لها : ويحك ياعناق ! إن الإسلام قد حال بيننا ، وحرّم ماكان فى الجاهلية . قالت : فهل لك أن تتزوجنى ؟ قال : نعم . ولكن أرجع إلى رسول الله فأستامره (أستأذنه) فقالت : أبِى تتبرم ؟؟ ثم استعانت عليه فضربوه ضربا شديداً ، ثم خـلّوا سبيله . فلما قضى حاجته بمكة وانصرف إلى رسول الله ﷺ ، أعلمه بالذى كان من أمره وأمر عناق ، ومالقى بسببها ، وقال : يارسول الله . أتحلّ لى أن أتزوجها ؟ فأنزل الله تعالى : « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن » وفى رواية القرطبي : « فأتى النبي ﷺ ، فاستأذنه ، فنهاه عن التزوج بها لأنه كان مسلما وهى مشركة » .

٧ — وهناك تصوير آخر؛ ومضمونه: أن رجلا من الصحابة — هو عبد الله بن رواحة فى رواية ، وهو حذيفة بن اليمان، فى رواية ثانية — قد أعتق أَمَةً كان يمتلكها لـمّا وجدها مسلمة مؤمنة ، ثم تزوجها ، فأنكر بعض الناس عليه ذلك، فجاء نص القرآن

يؤيد ما فعله هذا الصحابى أو ذاك(١٥) .

٨ — لكن كلّ هذا الذى سبق ؛ خاصٌ بالظروف والملابسات التى أحاطت بورود هذا النص القرآنى وحده ، وبناء عليه وعلى النصّ الثالث أيضا ؛ فقد استقر الإجماع التام بين سائر المسلمين ، فى سائر العصور والبقاع ، على اعتبار اختلاف الديانة بين المسلمين وغيرهم ، مانعا قاطعا مبطلا للزواج فى الحالتين التاليتين : الحالة الأولى : التزاوج بين المسلمين والمشركين بالمعنى الصريح للشرك ، فلا جدال فى أن المنع قاطع حاسم يحول دون زواج الرجل المسلم بمشركة ، أو زواج المسلمة من مشرك ؛ الحالة الثانية : تحريم زواج المسلمة من غير مسلم ولو كان من أهل الكتاب .

ولسوف نرى فى ختام المبحث التالى ، عرضا وتحليلا المنطق الإسلامى فى هذا الموقف الصارم ، ضد التزاوج بين المسلمين والمشركين على الإطلاق ، من ناحية ، ثم ضد زواج المسلمة بغير مسلم ، من ناحية أخرى . .

٩ — إنما شجر الخلاف وثار الجدل ، منذ عهد أصحاب النبى ﷺ ، وإن بدا أن ذلك الخلاف لم ينشب إلا بعد وفاته ، حين بدأ الاحتكاك القوى بين المسلمين وسواهم حول تعميم التحريم لكل تزاوج بين المسلمين وسواهم بهذا النص الأول ، أو تخصيص هذا التعميم بالنص الثانى .

---

(١٥) أ — القرطبى « الجامع لأحكام القرآن » ج ٨ ص ٨٧٥ وما بعدها ب — علاء الدين الخازن « تفسير الخازن » ج ١ ص ١٨٠ ، ج ٢ ص ١٣ ج — البيضاوى « أنوار التنزيل وأسرار التأويل » ج ٤٨ ، ص ١٤١ د — أبو طاهر الفيروزابادى « تنوير المقباس من تفسير ابن عباس » ص ٢٥، ٧١ هـ — محمد بن جزى الكلبى « التسهيل لعلوم التنزيل » ج ١ ص ٧٩ ، ٨٠ ، ١٦٩ - ١٧٠ و — عبد الله النسفى « تفسير النسفى » ج ١ ص ١١٠ ، ٢٧٢ ز — أحمد الصاوى « حاشية الصاوى على تفسير الجلالين » ج ١ ص ٩٥ ، ٢٥٣ ح — أبو محمد الفراء البغوى « معالم التنزيل » ج ١ ص ١٨٠ ، ج ٢ ص ١٣ ط — ابن أثير الدين بن حيان الأندلسى الشهير بأبى حيان : التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط ج ٢ ص ١٦٣ وما بعدها ثم ج ٣ ص ٤٣٢ ى — محمد ابن جرير الطبرى « جامع البيان فى تفسير القرآن » ج ٢ ص ٢١١ وما بعدها ك — أبو الفداء اسماعيل بن كثير « تفسير القرآن العظيم » ج ١ ص ٢٥٨ ، ج ٢ ص ٢٠ ، ٢١ ل — أبو السعود محمد بن العمادى « ارشاد العقل السليم » المعروف بتفسير أبى السعود ج ١ ص ١٤٦ ، ١٤٧ ثم ص ٣٥٦ ، ٣٥٧ م — ابن القيم — « زاد المعاد » ج ٤ ص ٩ ، ١٠ ن — محمد صديق خان « حسن الاسوة » ص ١٧٤

ونكتفي هنا، بنقل نموذج طيّب في عرض هذا الخلاف، وهو للمفسر أبي عبد الله محمد القرطبي إذ يقول ما نصه :

« (١) حرّم الله نكاح المشركات في سورة «البقرة» ثم نَسَخَ من هذه الجملة نساءَ أهل الكتاب، فأحلّهن في سورة «المائدة» ورُوي هذا القول عن ابن عباس، وبه قال مالك بن أنس، وسفيان بن سعيد الثوري، وعبد الرحمن بن عمر الأوزاعي.

(ب) وقال قتادة وسعيد بن جبير: لفظُ الآية العمومُ في كل كافرة، والمرادُ بها الخصوصُ في (غير)⁽¹⁶⁾ الكتابيات، وبينت الخصوصَ آيةُ «المائدة» ولم يتناول العمومُ قطُّ الكتابيات. وهذا أحدُ قولي الشافعي، وعلى القول الأول يتناولهن العموم، ثم نَسَخت آيةُ «المائدة» بعضَ العموم. وهذا مذهب مالك رحمه الله، ذكره ابن حبيب قال: ونكاح اليهودية والنصرانية وإن كان قد أحلّه الله تعالى مستثقلٌ مذموم.

(ج) وقال إسحاق بن إبراهيم الحربي: ذهب قوم فجعلوا الآية التي في «البقرة» هي الناسخة، والتي في «المائدة» هي المنسوخة، فحرموا نكاح كل مشركة كتابية أو غير كتابية. قال النحاس: ومن الحجة لقائل هذا مما صح سنده: ما حدّثنا محمد بن ريان قال: حدثنا محمد بنُ رُمح قال: حدثنا الليث عن نافع: أن عبد الله ابن عمر كان إذا سئل عن نكاح الرجل النصرانيةَ أو اليهوديةَ قال: حرّم الله المشركات على المؤمنين، ولا أعرف شيئا من الإشراك أعظمَ من أن تقول المرأة: ربها عيسى أو عبد من عباد الله» قال النحاس: وهذا قول خارج عن قول الجماعة الذين تقوم بهم الحجة، لأنه قد قال بتحليل نكاح نساء أهل الكتاب من الصحابة والتابعين جماعةٌ: منهم (أي: من الصحابة) عثمان، وطلحة، وابن عباس، وجابر، وحذيفة (١٧).

(١٦) كلمة (غير) هي اضافة من عندنا لتصحيح العبارة مع المفهوم من سياقها، ويبدو لنا انها سقطت في الطبع.

(١٧) ونلاحظ أن بعض المفسرين غير القرطبي يذكرون أن عثمان نفسه قد تزوج من كتابية اسمها: نائلة بنت الفراقصة وكانت نصرانية كما روى مثل ذلك عن طلحة وحذيفة وسنرى ذلك مفصلا باذن الله قريبا..

ومن التابعين : سعيد بن المسيّب ، وسعيد بن جبير ، والحسن ، ومجاهد ، وطاوس ، وعكرمة ، والشعبي ، والضحاك ، وفقهاءُ الأمصار عليه . وأيضاً فيمتنع أن تكون هذه الآية من سورة « البقرة » ناسخة للآية التى فى سورة « المائدة » لأن « البقرة » من أول ما نزل بالمدينة ، « والمائدة » من آخر ما نزل . وإنما الآخرُ ينسخ الأولَ ، وأما حديث ابن عمر فلا حجة فيه ، لأن ابن عمر رحمه الله كان رجلا متوقفاً ، فلما سمع الآيتين : فى واحدة : التحليل ، وفى أخرى : التحريم ، ولم يبلغه النسخ توقَّف ، ولم يؤخذ عنه ذكر النسخ وإنما تُؤوِّل عليه ، وليس يؤخذ الناسخُ والمنسوخُ بالتأويل ! وذكر ابن عطية : وقال ابن عباس فى بعض ما رُوِىَ عنه : إن الآية عامة فى الوثنيات والمجوسيات والكتابيات ، وكل من على غير الإسلام حرام ، فعلى هذا هى ناسخة للآية التى فى « المائدة » وينظر إلى هذا قول ابن عمر فى الموطأ : ولا أعلم إشراكا أعظم من أن تقول المرأة ربها عيسى . وروى عن عمر (بن الخطاب) أنه فرَّق بين طلحة بن عبيد الله وحذيفة بن اليمان وبين كتابيتين ، وقالا : نطلِّق يا أمير المؤمنين ولا تغضب ! فقال : لو جاز طلاقكما لجاز نكاحكما ، ولكن أفرِّق بينكما صُغرة قماة . قال ابن عطية : وهذا لا يستند جيداً ، وأسند منه أن عمر أراد التفريق بينهما (لكنه لم يفرِّق !) فقال له حذيفة : أتزعم أنها حرام فأخلى سبيلها يا أمير المؤمنين ؟ فقال : « لا أزعم أنها حرام ، ولكنى أخاف أن تعاطوا المومسات منهن » وروى عن ابن عباس نحو هذا . وذكر ابن المنذر جواز نكاح الكتابيات عن عمر بن الخطاب (نفسه!) ، ومن ذكر من الصحابة والتابعين فى قول النحاس . وقال فى آخر كلامه : ولا يصح عن أحد من الأوائل أنه حرَّم ذلك .

(د) وقال بعض العلماء : أما الآيتان فلا تعارض بينهما ، فإن ظاهر لفظ الشرك لا يتناول أهل الكتاب لقوله تعالى : «ما يودُّ الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن يُنزَّلَ عليكم من خيرٍ من ربكم » وقال : « لم يكن الذين كفروا

من أهل الكتاب والمشركين » ففرق بينهم فى اللفظ ، وظاهر العطف يقتضى مغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه ، وأيضاً فاسم الشرك عموم وليس بنص ، وقوله تعالى : « والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب » بعد قوله (والمحصنات من المؤمنات) نص ، فلا تعارض بين المحتمل وبين مالا يحتمل . فإن قيل : أراد بقوله : « والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم » اى أوتوا الكتاب من قبلكم وأسلموا ، كقوله: « وإنَّ من أهل الكتاب لمَن يؤمن بالله(١٨) » الآية . وقوله : « من أهل الكتاب أمة قائمة » الآية ، قيل له : هذا خلاف نص الآية فى قوله : « والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم » ، وخلاف ما قاله الجمهور ، فإنه لا يشكل على أحد جواز التزويج بمن أسلم وصار من أعيان المسلمين . فإن قالوا : فقد قال الله تعالى : « أولئك يدعون إلى النار » فجعل العلة فى تحريم نكاحهن الدعاء إلى النار . فالجواب ان ذلك علّة لقوله تعالى : « ولأَمَة مؤمنة خير من مشركة » لأن المشرك يدعو إلى النار ، وهذه العلة مطردة فى جميع الكفار ، فالمسلم خير من الكافر مطلقاً ، وهذا بيّن.(١٩) » .

١٠ — ولا يخرج عن هذا المضمون — مع زيادة فى تفصيل الروايات بأسانيدها — ما نجده عند عميدٍ آخر من عمداء التفسير والفقه ، هو : محمد بن جرير الطبرى وتابعه فيه الحافظ بن كثير، فضلا عما نجده لدى مفسر آخر هو ابن أثير الدين بن حيان ، بالإضافة إلى ما نجده عند المفسرين الآخرين(٢٠) غير أننا نرانا مضطرين للوقوف وقفات: خلال التفاصيل التى يسردها لنا ابن جرير الطبرى، وينقلها عنه ابن كثير؛ ثم نقف أخيراً أمام رواية يذكرها ابن كثير ابتداء ، مرة أخرى :

١١ — أما الوقفة الأولى: فلقد روى ابن جرير الطبرى — ونقل عنه ابن كثير — ما نصه : « وقد حدثنا تميم بن المنتصر عن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله ﷺ

---

(١٨) وتمامها : « وما أنزل اليكم ، وما أنزل اليهم ، خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمنـا قليلا ، أولئك لهم أجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب » آل عمران ، آية ١٩٩ .

(١٩) أبو عبد الله محمد القرطبى « الجامع لاحكام القرآن » ج ٨ ص ٨٧٥ ، ٧٨٨

(٢٠) المراجع والمواضع السابقة فى هامش ١٥ من هذا الفصل

« نتزوج نساء أهل الكتاب ولا يتزوجون نساءنا » ثم يقف ابن جرير رحمه الله أمام رواية هذا الحديث النبوى وقفة الناقد الأمين — مع أنه قد ساقه تأييداً لرأيه فى هذه المشكلة — فيقول : فهذا الخبر وإن كان فى إسناده ما فيه ، فالقول به لإجماع الجميع عليه أولى من خبر عبد الحميد بن بهرام عن شهر بن حوشب »(٢١) وهو الحديث المروى عن عبدالله بن عباس مرفوعاً إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن بالتحريم . وسنراه عند ابن كثير ، مع تفنيد إسناده ، مفصلا فى المطلب التالى حول رأينا الخاص.

أما بالنسبة لرواية حديث بالإباحة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فواضح أن معنى ذلك : أن القول بإباحة زواج المسلمين من نساء أهل الكتاب دون العكس ، لا ترتفع به الرواية إلى طائفة من الصحابة والتابعين فقط ، وإنما تتعالى فى الارتفاع حتى تنسب هذا القول إلى محمد ﷺ نفسه . وإسناد هذه الرواية وإن يكن ضعيفاً من ناحية المقياس الشكلى فى تحليل الأسانيد وطرق الرواية ، كما يشير إلى ذلك ابن جرير ؛ فإن هذا الضعف يعوّضه ويجبر كسره : إجماع الأمة على مضمون الحديث ومعناه ، وهذا الأسلوب الموضوعى لا يقل رجاحة ولا خطراً عن استعمال الأسلوب الشكلى ، أى نقد الرواية والإسناد ، فى تقييم الأحاديث .

١٢ — أما الوقفة الثانية : فنقفها أمام رواية غريبة عن تابعىّ جليل من رواد التفسير القرآنى فى عهده الأول ، وهو «عطاء» ، فقد روى عنه ابن حيان فى تفسيره أنه قال: « رُخِّص فى التزويج بالكتابية لأنه كان فى المسلمات قلة ، فأما الآن ؛ ففيهن الكثرة ، فزالت الحاجة إليهن ، والرخصة فى تزويجهن »(٢٢) .

ولا شك أن هذه دعوى جريئة ، لا يؤيدها سياق النص — وهو برىء من كل تخصيص — ولا تشهد لها وقائع التاريخ ، ولو صحّت لتكاثرت وقائع الزواج بين الصحابة وبين الكتابيات هنالك ، ولاشتهر ذلك فى مجال هذه المناقشات التى جرت بعد ذلك

---

(٢١) الطبرى . السابق ج ٢ ص ٢١٢ وكذلك : ابن كثير السابق . جا ص ٢٥٧ ، ٢٥٨.

(٢٢) ابن حيان . السابق . ج ٣ ص ٤٣٢

فى هذا الصدد ، كما أنه لا يوجد نص آخر يصرح بهذا التخصيص . . والحق أننا لانطمئن إلى إسناد هذه الرواية إلى عطاء مطلقاً . !

١٣ — أما الوقفة الثالثة فأمام ما يرويه ابن جرير عن عمر بن الخطاب ، مضاداً لتلك الرواية عنه بالتحريم ، فيقول : «وقد رُوى عن عمر بن الخطاب القولُ بخلاف ذلك بإسناد هو أصح منه وهو قول عمر : المسلم يتزوج النصرانية ، ولا يتزوج النصرانى المسلمة . » كما يقول عن الرواية عن عمر بالتحريم : « وهذا قول لا معنى له : لخلافه ما الأمةُ مجتمعةٌ على تحليله ، بكتاب الله تعالى ذكره ، وخبر رسوله ﷺ . » (٢٣) أى أن الطبرى ، وهو الفقيه المحدث ، يعلن إجماع الأمة على إباحة الزواج بالكتابيات ، فضلا عن تقريره ثبوت ذلك فى القرآن والحديث النبوى .

١٤ — أما الوقفة الرابعة والأخيرة فنقفها أمام ما يرويه - ابتداءً - أبو الفداء إسماعيل ابن كثير فى محاولة للربط المنطقى بين هذين النصين فيقول : — « وقال ابن أبى حاتم : حدثنا أبى ، حدثنا محمد عن ابن عباس قال : نزلت هذه الآية (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ) قال : فحجز الناس عنهن . . حتى نزلت الآية — بعدها (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) فنكح الناس نساء أهل الكتاب» (٢٤) .

المبحث الثالث :

الخلاف الجوهرى مانعاً من الزواج بين المسلمين وغيرهم فى الفقه الإسلامى :

وينقسم هذا المبحث إلى المطلبين التاليين :

المطلب الأول : الإجماع الفقهى فى هذا المجال ، وما يشوب هذا الإجماع .

المطلب الثانى : رأينا الخاص .

(٢٣) الطبرى . المرجع والموضع السابقان .

(٢٤) ابن كثير . السابق . ج ٢ ص ٢٠

المطلب الأول : الإجماع الفقهى وما يشوب هذا الإجماع :

١٥ — لاخلاف بين الفقهاء والشراح جميعاً حول ما انعقد عليه الإجماع التام فى حالتين : أولا : تحريم التزاوج مطلقاً بين المسلمين والمشركين . رجالا ونساء . ثانياً : تحريم زواج المسلمة بغير مسلم ولو كان من أهل الكتاب(٢٥) .

١٦ — كذلك فإنا نجد فى الفقه الاسلامى شبه إجماع على إباحة زواج المسلم بزوجة كتابية ولو مع الكراهة ، بل إن ابن حيان ليقرر الإجماع بدون تحفظ قائلا : — « أجمع علماء الأمصار على إباحة زواج الكتابية » كما أعلنه الطبرى ونقله القرطبى عن النحاس وابن المنذر(٢٦) فيما أسلفناه حالا .

---

(٢٥) ولا يدخل فى الاعتبار الفقهى بالطبع عند تقرير هذا الأجماع ما قد يراه من جموح ثورى لبعض الطوائف التى لم يكن لها ولم يبق بعدها أثر فى الفقه الاسلامى ، مثل ما يحكى عن شعبة (الأخنسية) من غلاة الخوارج حين طاش بهم التطرف الثورى الى القول بالعنصرية بديلا للوحدة الدينية ، وهكذا استباحوا تزويج المسلمة من مشركى قومهم خاصة .. كما استباح ذلك (الصفرية) من غلاة الخوارج أيضا ولكن فى ظروف الخوف لا عند الامان .. وجدير بالذكر أن هذه الشطحات قد تكفل الخوارج أنفسهم بتفنيدها واسقاطها فى ركام الاهمال انظر : محمد عبد الكريم الشهرستانى « الملل والنحل » ص ٢٣٧ ، ٢٣٨

(٢٦) ابن حيان السابق ج ٢ ص ٢١٢ وكذلك « القرطبى : السابق » ج ٢ ص ٦٢ وكذلك : الفيروزباذى « تنوير المقباس من تفسير ابن عباس ص ٨٧ ـ وكذلك الطبرى « جامع البيان » ج ٢ ص ٢١١ ، ٢١٣ على أن من الحق أن خير من أسهب وأجاد فى تفسير الموقف الاسلامى عن هذه الأمور جميعا : علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاسانى « بدائع الصنائع » ج ٢ ص ٢٧٠ ثم انظر فى الفقه الاسلامى :

أ ـ أبو محمد بن رشد « بداية المجتهد » ج ٢ ص ٤٤ ، ٤٥ ولعل من الطريف ما يبدو من أن هذا الفيلسوف الفقيه قد سها عن هذين المانعين بالنسبة للرجل غير المسلم ! ب ـ ابن قيم الجوزيه « زاد المعاد » اج ٤ ص ٨ وما بعدها . جـ ـ أحمد بن عبد الرحيم الدهلوى .. حجةالله البالغة جـ ٢ ص ٢٠٣ د ـ محمد صديق خان « نيل المرام من تفسير آيات الأحكام » ص ٧٣ ، ٧٤ ، ٢٣٣ ، ٢٨٤ هـ ـ على حسب الله « عيون المسائل الشرعية » ص ٤٩ ـ ٥١ و ـ محمد أبو زهرة « عقد الزواج وآثاره » ص ١٢٣ ـ ١٤٠ ز ـ عبد الرحمن تاج « الشريعة الاسلاميةفى الاحوال الشخصية » ص ٨٠ ، ٨١ ح ـ زكى الدين شعبان « الزواج والطلاق فى الاسلام » ص ٣٧ ، ٣٨ ط ـ محيى الدين عبد الحميد « الاحوال الشخصية » ص ٦٤ ـ ٦٨ ى ـ بدران أبو العينين بدران « أحكام الزواج والطلاق فى الاسلام » ص ٩٨ ـ ١٠٠ ك ـ وله كذلك العلاقات الخاصة بين المسلمين وغير المسلمين » ص ٦٣ وما بعدها ل ـ عبد الكريم زيدان « أحكام الذميين والمستأمنين » ص ٣٤١ ـ ٣٥٥ م ـ زهدى يكن « الزواج ومقارنته بقوانين العالم » ص ١٩١ ، ١٩٢ =

بيد أن هذا الاجماع الفقهى، قد شابته شبهات ثلاث ، من القول باتجاه الشيعة الزيدية — أولا — أو الشيعة الإمامية — ثانياً — لتحريم الزواج بالكتابيات مطلقاً ، وأخيراً : ما يقال عن نفور الفقه بعامة — حتى مع إباحة الزواج بالكتابيات — من الإقدام عليه(٢٧) . ونعالج هذه الشبهات فى ثلاثة الفروع التالية .

الفرع الأول : تحقيق موقف الفقه الشيعى الزيدى من الزواج بالكتابيات :

١٧ — فى المصدر الفقهى الأول، للفقه الشيعى الزيدى ، وهو « المجموع الكبير» للإمام زيد بن علىّ ، نراه يروى بسنده المتصل عن الإمام على بن أبى طالب أنه قال : ا — «يتزوج المسلم اليهودية والنصرانية » . ب — « ولا يتزوج المجوسية ولا المشركة » حـ — «وكره علىّ عليه السلام نكاح أهل الحرب ، ونصارى العرب وقال : ليسوا بأهل كتاب » ثم أفاض شارح « المجموع » فى سرد النصوص المروية عن علىّ وغيره ، والمتظاهرة على تأكيد هذه العناصر الثلاثة فى النص العلوى السابق .

وقد أورد الشارح المذكور، روايات تؤكد أن الزواج من نساء أهل الكتاب قد مارسه المسلمون فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم نفسه . وذلك فضلا عن حشد ما أسلفناه من روايات المفسرين والشراح عن موقف الصحابة من هذا الموقف حشداً أمينا وافيا بما فى ذلك مناقشة عمر لطلحة وحذيفة فى شأن زواجهما من امرأتين من أهل الكتاب ، وما انتهت اليه المناقشة من اعتراف عمر بالإباحة ثم بالإضافة إلى

= ن — محمد جواد مغنية « الزواج والطلاق على المذاهب الخمسة » ص ٣٢ ، ٣٣ س — أنور الخطيب « الزواج فى الشرع الاسلامى والقوانين اللبنانية ص ٥٩ ، ٦٠
ويلاحظ : أن المراجع المشار اليها فى (ى — م) تهتم بهذا الموضوع اهتماما خاصا .

(٢٧) أنظر أ — عبد الكريم زيدان : « أحكام الذميين والمستأمنين » ص ٣٤٤ مع الهامش وقد نقل عن : ب — محمد سلام مدكور و « تاريخ التشريع الاسلامى » ص ١٦١ ومابعدها . وكذلك عن : جـ — المغنى . جـ ٦ ص ٥٩٠ . ثم انظر ء — محمد أبو زهرة « عقد الزواج » ص ١٣٤ مع الهامش . وكذلك : هـ — محمد يوسف موسى « المدخل » ص ١٧٣ .
اجع الفقرة ٩ من هذا الفصل .

روايات صريحة عن عمر بالإباحة أيضاً ، وأخيراً عرض ما روى عن عبد الله بن عمر وما أسلفناه بشأنه .

١٨ — بيد أننا هنا نصادف رواية طريفة عن جابر بن عبدالله ، تشير إلى محاولة لقصر هذه الإباحة على ظروف دون أخرى ، فهو يقول فيما يرويه عن الصحابة : « تزوجوهن — أو تزوجناهن . فى رواية أخرى للبيهقى — زمانَ الفتح بالكوفة مع سعد بن أبى وقاص ونحن لانجد المسلمات كثيراً . فلما رجعنا طلقناهن » . ولقد سبق ان رأينا مثل هذا القول منسوباً إلى مفسر تابعى هو عطاء(٢٨) لكن جابر بن عبد الله ، لا يقف عند هذا الحد الذى قد يشير لما أسلفناه من تقييد الإباحة ، وإنما يستطرد على الفور قائلا : « ونساؤهم لنا حِلّ ، ونساؤنا عليهم حرام » وهذا النص لجابر ، مروى عنه بأكثر من طريق(٢٩) ويبدو لنا : أن هذه الرواية الأخيرة هى الأقرب لما رأيناه فيما سبق من رأى جابر بن عبد الله نفسه ، وهو القول بإباحة الزواج من الكتابيات ، فضلا عن روايته لحديث نبوى بهذه الإباحة(٣٠) .

١٩ — كذلك نلاحظ أن تحريم الزواج من نساء أهل الكتاب ليس تحريماً مطلقاً بل هو الكراهة فى نص علىّ ، ثم تأولها الشراح بالتحريم ، ثم ليس هذا النص شاملا لسائر النساء الكتابيات كافة ، وإنما هو مقصور على نساء الكتابيين المحاربين ، ونساء المتنصّرين من القبائل العربية وحدهن ، ثم انطلقت بعد ذلك الروايات المختلفة عن هذا القول المحصور المحدد ، فى صور أشاعت ذلك الظن بنسبة التحريم المطلق لسائر النساء الكتابيات إلى من وردت عنهم أصلا هذه الروايات . بل إن الشارح الزيدى نفسه ليقرر أن أول ما قيل فى تحريم الكتابيات عامة — وهو المروى عن عبدالله بن عمر — قد حمله بعض الشراح على أن المراد به نساء أهل الكتاب من أهل

(٢٨) راجع الفقرة ١٢ من هذا الفصل .

(٢٩) شرف الدين الحسين السياغى « الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير » ج ٤ ص ٦٢ ، ٦٣

(٣٠) راجع فقرة ٩ — ج ، ١١

الحرب خاصة(٣١) بل إنه ليذهب إلى إعلان الإجماع ، فيقول : « والحديث يدل على أنه يجوز للمسلم نكاح الكتابية من اليهود والنصارى ، وهو الصحيح من مذهب الإمام زيد بن على ، وأخيه الباقر والصادق ، واحتج له السيد الحافظ محمد بن ابراهيم فى « العواصم » واختاره الإمام يحيى فى « الانتصار » قال : (وهو إجماع الصدر الأول) .. »

٢٠ — لكن الشارح المذكور ، نراه بعد هذا لا يغفل الرأى الفردى المنادى بتحريم نساء أهل الكتاب عامة ، فيستطرد قائلا : « وذهب الهادى ، والقاسم ، والنفس الزكية ، إلى تحريم الكتابية وغيرها من المشركات » ثم يصرح بما نراه وهو أن مستند هذا الرأى لا يخرج عما رأيناه فى الرواية المنسوبة إلى عبد الله بن عمر ، ولكنه يعود فيفند هذا القول بما لا يخرج عما أسلفناه أيضاً ، ومعنى هذا أن يبقى ذلك الرأى الشيعى الفردى بتحريم عموم الكتابيات لا يجد مستنداً سالماً من الفقه السلفى أصلا(٣٢) .

٢١ — وبعد : فإن ما نقلناه مفصلا مسهبا عن هذا الشارح الزيدى ، يكاد لا يختلف لفظه ومضمونه عما نجده عند شارح شيعى زيدى آخر وهو أبو الحسن عبد الله بن مفتاح فى كتابه الضخم « شرح الأزهار »(٣٣) ومعنى هذا كله بجلاء : أنه لا صحة لما أشيع عن الفقه الزيدى بتحريمه للزواج من الكتابيات بإطلاق .

أما ما ورد فى هذا الفقه ضد الزواج ، بنساء المجوس ، أو نصارى العرب ، فكل

(٣١) السياغى السابق . ص ٦٥

(٣٢) نفسه . ص ٦٤ ، ٦٥

(٣٣) أبو الحسن عبد الله بن مفتاح : « شرح الازهار » ج ٢ ص ٢٠٧ وانظر الهامش أيضا .

ومن الغريب أن الاخ الباحث . دكتور عبد الكريم زيدان ، قد ذكر فى خلال نقله عن هذين المرجعين اللذين نقلنا عنهما فى الفقه الزيدى : « أن التحريم هو ما اختاره المتأخرون » ولا نعلم لهذا التقرير سندا بل الذى يبدو على العكس — بجلاء مما نقلناه عن هذين المرجعين بالذات ، أن عباراتهما تكشف عن استقرار الفقه الزيدى على الاباحة وأن التحريم كان هو الاتجاه القديم لبعض الائمة الاوائل كالهادى والقاسم والنفس الزكية : على عبد القادر « نظرة عامة » ص ١٨٥ وما بعدها . وأخيرا ينبغى أن نتذكر : أن صاحب « شرح الازهار » وهو عبد الله بن مفتاح من فقهاء القرن التاسع الهجرى — وأن صاحب « الروض النضير » وهو شرف الدين الحسن السياغى من فقهاء القرن الثانى عشر الهجرى أيضا .

هذا لا يعني الطعن على مبدأ الإباحة لزواج الكتابيات ، كما أن موضع بحثه والتصدي له في مبحث تال مستقل حول تحديد : من هم أهل الكتاب ؟

أما ماورد بشأن تحريم الزواج من نساء أهل الحرب وإن كنّ من أهل الكتاب، فسنتصدى له في المطلب التالي حول : رأينا الخاص .

الفرع الثاني : تحقيق مايقال عن تحريم الفقه الشيعي الإمامي للزواج من كتابية :

٢٢ — بالرجوع إلى بعض مصادر الفقه الشيعي الإمامي نرى : أن شيخ الطائفة أبا جعفر محمد بن الحسن الطوسي — وهو من فقهاء القرن الخامس الهجري — يقول: « . . . عن الحسن بن الجهم قال : قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام : يا أبا محمد، ما تقول في رجل تزوج نصرانية على مسلمة ؟ قلتُ : جُعلتُ فداك ، وما قولي بين يديك ! قال: لتقولنّ ، فإن ذلك تعلم به قولي . قلتُ : لايجوز تزويج النصرانية على المسلمة ، ولا غير المسلمة . قال : لِمَ ؟ قلتُ: لقول الله تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) قال : فما تقول في هذه الآية (والمحصنات من المؤمنات ، والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم)(٣٤) ؟ قلتُ : قوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ) نسخت هذه الآية(٣٥) . فتبسّم ثم سكت» (؟) .

وعن زرارة بن أعين ، عن أبي جعفر عليه السلام : قال : لا ينبغي نكاح أهل الكتاب، قلت : جعلت فداك ، وأين تحريمه ؟ قال: قوله تعالى (ولا تمسكوا بِعِصَمِ الكوافر) . . وعن زرارة بن أعين : قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله تعالى : (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) قال : هي منسوخة

---

(٣٤) وهي آية الاباحة ، وأولها « اليوم أحل لكم الطيبات . وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ، والمحصنات . . » سورة المائدة . آية ٥ .

(٣٥) سبق أن أوضحنا أن آية التحريم ، هذه ، قد جاءت في سورة البقرة وهي قبل سورة المائدة التي وردت فيها آية الاباحة ، مما يناقض القول بالنسخ . كما نلاحظ أن الصواب اللغوي « قوله . . نسخ . . » لا : نسخت ولعله التفات الى معنى : قوله (آية) « ولا تنكحوا . . » نسخت . .

راجع ما أسلفنا في الفقرات ١ — ٣ ، ٩ ، ١٤ .

بقوله (ولا تُمسكوا بِعِصَمِ الكَوَافِر)(٣٦) .

٢٣ — ثم ينتقل الفقيه المذكور إلى سرد روايات مضادة لهذا الاتجاه محاولا تفسيرها فيقول : « فأما ما رواه على بن الحسن الطاطرى عن محمد بن أبى حمزة عن أبى مريم الأنصارى عن أبى جعفر عليه السلام . .

قال : سألته عن طعام أهل الكتاب ونكاحهم حلال ؟ فقال : نعم ، قد كانت تحت طلحة يهودية . . . وعن محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام . قال: سألته عن نكاح اليهودية والنصرانية ، قال: لا بأس به ، أما علمتَ أنه كان تحت طلحة يهودية على عهد(٣٧) رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله . . وعن أبى عبد الله عليه السلام فى الرجل المؤمن يتزوج النصرانية واليهودية ، قال: إذا أصاب المسلمة فما يصنع باليهودية والنصرانية ؟ فقلت له : يكون له فيها الهوى .(٣٨) فقال: إن فعل فليمنعها من شرب

---

(٣٦) والقول بنسخ هذه الآية (الاباحة) تصادفه هنا لأول مرة ، ومعلوم ان هذه الاية قد وردت فى سورة (الممتحنة) وهى السورة الخامسة فى ترتيب السور المدنية بينما وردت آية الاباحة بعد ذلك بكثير فى سورة (المائدة) وترتيبها السادس والعشرون .. وهذا السبق الزمنى لآية (ولا تمسكوا بعصم الكوافر) لا يسمح بالقول بأنها ناسخة لاية الاباحة التى جاءت بعدها بكثير كما أوضحنا .

كذلك فان من المعلوم أن الآية الواردة بالتحريم (ولا تمسكوا بعصم الكوافر) جاءت فى سورة « الممتحنة » فى أعقاب صلح الحديبية فى العام السادس الهجرى ، بينما جاءت آية الاباحة « اليوم أحل لكم الطيبات ... والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم .. » تالية للآية « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا .. » والاجماع على أن هذه الآية الاخيرة قد نزلت على النبى صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع فى أواخر حياة النبى (العاشر الهجرى) وقد فهم أبو بكر الصديق من هذه الآية بالذات : اقتراب وفاة النبى صلى الله عليه وسلم فلم يملك نفسه من البكاء .

(٣٧) وهنا نصادف — لاول مرة أيضا — القول بأن زواج طلحة بن عبيد الله من يهودية قد وقع فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه ، وهذا يعطى لذلك الحادث أهمية تشريعية خاصة ، اذ أنه بهذا يرقى الى درجة السنة النبوية ، كما أنه بذلك يعنى أقرار النبى صلى الله عليه وسلم نفسه لهذا الزواج ، ومعلوم أن السنة النبوية تشمل فى كل تعريفاتها : « ما صدر عن النبى صلى الله عليه وسلم باباحة هذا الزواج راجع فقرة ١١ من هذا الفصل .
الرواية هو عين التقرير . ومما هو جدير بالتذكر وبالذكر : ما سبق من نسبة حديث قولى صريح الى الرسول صلى الله عليه وسلم بإباحة هذا الزواج راجع فقرة ١١ من هذا الفصل .

(٣٨) أى : الاختيار . كما يبدو من سياق النص . والمعنى : له الحق فى الابقاء عليها أو طلاقها

الخمر وأكل لحم الخنزير ، واعلم أن عليه فى دينه غضاضة . » أى أن هذا الزواج لا يناسب كمال التدين ، لكنه لم يقل إنه محرّم .

٢٤ — وهنا يقذف الفقيه المذكور بالتفسير الخطير لهذه الروايات الأخيرة والمناقضة للروايات الأولى التى تتجه إلى إباحة الزواج من الكتابيات ولو مع الكراهية ، بعكس التحريم المطلق الذى نراه فى الروايات الأولى ، فنرى هذا الفقيه يفسر تلك الروايات — بالإباحة — قائلا : « وما جرى مجرى هذه الأخبار التى تضمنت جواز نكاح اليهوديات والنصرانيات فإنها تحتمل وجوها من التأويل : —

أ — منها : أن يكون خرجت مخرج التقية(٣٩) لأن جميع من خالفنا يذهبون إلى جواز ذلك ، فيجوز أن تكون هذه الأخبار وردت موافقة لهم ، كما وردت نظائرها لمثل ذلك .

ب — ومنها : أن يكون تناولت هذه الأخبار إباحة نكاح المستضعفات منهنّ والبُلْه اللاتى لا يعتقدن الكفر على وجه التمسك به والعصبية له ، ومَن هذه صورته يجوز العقد عليه . يدل على ذلك : ما رواه محمد بن يعقوب . . عن زرارة بن أعين قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن نكاح اليهودية والنصرانية ؟ قال : لا يصلح للمسلم أن ينكح يهودية ولا نصرانية ، إنما يحل منهن نكاح البُلْه .

ج — ومنها : أن يكون ذلك متناولا لحال الضرورة وفقد المسلمة . ويجرى ذلك مجرى إباحة لحم الميتة عند الخوف على النفس . يدل على ذلك : ما رواه محمد ابن يعقوب . . عن أبى جعفر عليه السلام : قال : لا ينبغى للمسلم أن يتزوج اليهودية ولا النصرانية وهو يجد مسلمة . وعن محمد بن على . . عن حفص بن غياث : قال : كتب إلىّ بعض إخوانى أن أسأل عبد الله عليه السلام عن مسائل ، فسألته عن الأسير

(٣٩) أى الاستتار بكتمان الحقيقة خضوعا لبعض الظروف . . والقول بالتقيــة من أبرز الخصائص الشيعية نتيجة لعصور الاضطهاد السياسى التى لقيها الشيعة فى تاريخهم القديم . وان كانت الشيعة الامامية بالذات تدعى أنها صاحبة هذه الخصيصة دون سواها . انظر فى ذلك: محمد رضا المظفر « عقائد الامامية » ص ٧٢ — ٧٤

وواضح من هذا النص ، أنه يقرر اجماع كل المسلمين من غير أصحاب هذا الرأى الشيعى الامامى على اباحة زواج الكتابيات .

هل يتزوج فى دار الحرب ؟ فقال : أكره ذلك ، فإن فعل فى بلاد الروم فليس هو بحرام ، وهو نكاح ، وأما فى الترك والديلم والخزر فلا يحل له ذلك (٤٠) .

د — ومنها : أن يتناول ذلك إباحة العقد عليهن عقد المتعة دون نكاح الدوام..

ويزيد ذلك بياناً : ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن أبان بن عثمان عن زرارة : قال : سمعته يقول : — لا بأس أن يتزوج اليهودية والنصرانية متعةً وعنده امرأة . »(٤١) .

٢٥ — ومعنى هذا كله بجلاء : أن هذا الفقه الإمامى فى ذلك العصر المتقدم(٤٢) ، كان يميل الى تحريم زواج الرجل المسلم بالكتابية ، حتى لا يقال بإباحته إلا اتقاء غضب المخالفين وهم جمهور المسلمين ، فضلا عن أنه لا يباح هذا الزواج فعلا إلا فى حالات استثنائية خاصة . . كما نرى بوضوح : أن هناك أقوالا منقولة عن أئمة الفقه الإمامى ومتعارضة حول تحريم الزواج بالكتابية أو إباحته ، وإن حاول هذا الفقيه -الطوسى- أن يوفق بينها ، أما رأينا فى تفسير هذه الحقيقة فهو : أن هناك اختلافاً حقيقياً بين اتجاهين قديمين إلى تحريم هذا الزواج أو إباحته .

ولعل أقوى ما يشهد لرأينا هذا : هو ما نجده عند الفقيه الإمامى أبى القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلى ويسمى بالمحقق ،وهو من عمداء الفقه الإمامى فى القرن السابع (توفى ٦٧٦ هـ)(٤٣) أى أنه غير بعيد فى مجرى الفقه الإمامى من الفقيه السابق،

(٤٠) ووجه التفرقة ما يبدو من أن الروم نصارى فهم أهل كتاب بخلاف الترك والديلم والخزر فليسوا كذلك . كما نلاحظ : أن هذه الحالة هى حالة الزواج من حربية ، وقد أسلفنا تحريمها ولو كانت من أهل الكتاب عند الشيعة الزيدية ، بينما سنرى فقهاء المذاهب الاخرى لا يختلفون بصفة عامة عن هذا ..

(٤١) شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسى : « الاستبصار » ج ٣ ص ١٧٨—١٨١

(٤٢) ونلاحظ أن هذا الفقيه الطوسى من عمداء الفقه الشيعى فى القرن الخامس(توفى٤٦٠هـ) وهو عصر متقدم الى حد كبير فى تاريخ الفقه الامامى انظر : على حسن عبد القادر « نظرة عامة فى تاريخ الفقه الاسلامى » ص ١٨٨ .

(٤٣) ونلاحظ أن الباحث الشيعى المعاصر : دكتور . ا . م . أميريان . يعتمد على هذا الفقيه اعتمادا جوهريا بين المراجع الأولى : أنظر هوامش :

A. M. - Amirian : «Le marige en droit...»

ثم انظر كذلك : صبحى محمصانى : « فلسفة التشريع فى الاسلام » ص ٦٢ هامش .

نراه يقول خلال عرضه لموانع الزواج ما نصه : « ولا يجوز للمسلم أن ينكح غير الكتابية إجماعاً وفى الكتابية قولان: أظهرهما أنه لايجوز غبطة(٤٤) ويجوز متعة »(٤٥).

٢٦ — وختاماً لتطوافنا بالفقه الشيعى الإمامى: فإنه ليبدو أن زواج المسلم بكتابية لا يزال موضع خلاف بين الشراح المتأخرين للفقه الإمامى ، وأن الاتجاه للتحريم لا يزال هو « الأظهر » فى الفقه كما قرر من قبل أبو القاسم الحلى ، بل إن بعض الباحثين المعاصرين ليقرر بصفة قاطعة أن هذا الفقه الإمامى قد استقر على التحريم(٤٦) بينما يذكر آخرون أن الغلبة قد انقلبت لترجيح الرأى المضاد ، القائل بالإباحة(٤٧) ولسوف نرى الانعكاس التطبيقى لذلك فى مجال القوانين الوضعية للدول الإسلامية.

كما أن من الواضح أن كلا الفقهين : الزيدى والإمامى لم يأتنا بجديد فى تدعيم الاتجاه ضد الزواج بالكتابية ، إلا أن تكون هذه الآثار المروية عن أئمة الشيعة ولا غير.

الفرع الثالث والأخير : تحقيق ما يقال عن الاتجاه العام للفقه الإسلامى إلى كراهية الزواج بكتابية .

٢٧ — شاع فى أقوال بعض الفقهاء والباحثين المعاصرين ، أن الاتجاه العام للفقه الإسلامى يميل رغم الاتفاق على إباحة الزواج بكتابية إلى كراهة هذا الزواج والنفور منه(٤٨) .

---

(٤٤) أى فى الزواج العادى الدائم وهو العكس لزواج المتعة كما هو واضح من سياق النص . وراجع الفقرة ٢٤ — د مع هامش ٤٢ من هذا الفصل . ومع ملاحظة أن زواج المتعة هذا من أبرز الخلافيات بين بعض الشيعة وبين المذاهب الاخرى .. بل بين الشيعة الامامية والزيدية ولذلك يهتم الكتاب المعاصرون من الشيعة الامامية بالدفاع الحار عن هذه النقطة بالذات .

(٤٥) أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلى ، المختصر « النافع فى فقه الامامية » ص ١٩٠ .

(٤٦) عمر فروخ « الاسرة فى الشرع الاسلامى » ص ٨١ .

(٤٧) عبد الكريم زيدان « أحكام الذميين والمستأمنين » ص ٣٤٤ ، ٣٤ مع الهامش . وكذلك : محمد جواد مغنية « الزواج والطلاق » ص ٣٢ ، ٣٣

(٤٨) انظر مثلا : أ — أستاذنا محمد أبو زهرة « عقد الزواج وآثاره » ص ١٣٥ ب — عبدالكريم زيدان « أحكام الذميين والمستأمنين » ص ٣٤٥

وفى رأينا أنه يجب التفريق بين حالتين مختلفتين تمام الاختلاف :

الحالة الأولى : حالة الزواج فى ظروف مريبة ، كالزواج من كتابية حربية أو إبرام الزواج فى دار الحرب — على التوضيح الذى سنذكره قريباً لهذين الظرفين الاستثنائيين — وهذه الحالة ينعقد إجماع الفقه الإسلامى على كراهية الزواج فيها ، خضوعا للاعتبارات المنطقية من الاحتياط والحذر .

أما الحالة الثانية : وهى حالة الزواج من كتابية فى ظروف لا تثير الريبة ولا الحذر فلا نجد فيها إلا أقوالا فردية مترددة لا تعبّر عن « الاتجاه العام للفقه الإسلامى فى هذا المجال . ولقد كان محتوما أن يلجأ أصحاب هذه الأقوال المتخوّفة الحذرة : لا إلى النصوص القرآنية ؛ فقد عرضناها ووجدناها صريحة فى إباحة الزواج بالكتابية ولا غير ، دون إشارة إلى كراهية أو نفور ؛ ولا إلى الأحاديث النبوية ، فقد رأينا بعض رواياتها يعلن الإباحة وهى أصح إسناداً من تلك التى تخالفها ، كما رأينا روايات بوقوع هذا الزواج فى عهد النبى ﷺ نفسه دون إنكار منه ولا رفض ، ولا إلى إجماع من السلف الأول ؛ فلقد رأيناهم على العكس يمارس بعض أفاضلهم هذا الزواج دون نكير عليهم فيه ، إلا ما يُروى عن عمر وقد رأينا مناقشته ثم معارضته بأخبار أخرى مضادة ، كما رأينا مناقشة ما يُروى عن عبد الله بن عمر أو غيره بما لا يدع سبيلا إلى الاستناد إليه فى التنفير من هذا الزواج . وإذن ، فلم يكن ثمّة مناص من ان يلجأ هذا الفريق من الفقهاء فى تبرير نظرتهم تلك ، إلى بعض تبريرات اجتهادية حرة ، كالقول بعدم التوافق بين الزوجين ، وما قد يجره من شقاق بينهما ، فضلا عما يثيره الخلاف بينهما فيما يحرم وفيما يحلّ من مظاهر السلوك وشعائر للعادات والتقاليد . أو إلى التخوف مما قد يكون هذا الزواج منزلقاً إليه من الإضرار بالصالح العام أو الخاص .

أى أن هذا الفريق من الفقهاء كان يندفع إلى موقفه هذا بما اتفقت عليه كلمة التشريع الإسلامى من « سد الذرائع » ، وإغلاق المزالق إلى الخطأ والضرر ، وأن « دفع الضرر أولى من جلب المصلحة » . وأخيراً : فما ينبغى أن ننسى : أن ما أسلفناه من الروايات

عن كراهية بعض الصحابة للزواج بالأجنبيات ، رغم ما أوضحناه من اهتزازها ، وتظاهر الروايات المعارضة لها ؛ فإن هذه الروايات لم تعدم أن يأتى بعدها بزمان طويل من يستهويهم هذا الاتجاه لكراهية الزواج بالكتابيات ، فعادوا ينقبون عن آثارها وينفخون فيها من جديد ، لتكون سنداً سلفياً مأثوراً لرأيهم هذا الاجتهادى البحت ! وأعانهم على ذلك مايدعو إليه « الورع » الفقهى من الرغبة الحارة فى تفادى الخلاف لكل ما هو سلفى قديم (٤٩) .

٢٨ — وجدير بالذكر كذلك : أن الفقيه الثائر أبا محمد بن حزم ، لسان المذهب الظاهرى ، لم يُعِر التفاتاً على الإطلاق لهذه الكراهة للزواج بالكتابيات عامة ، وإنما ذهب يناقش بعنفه المعهود ماأسلفناه ، إلا أنه زاد فادعى تخصيص قول عبدالله بن عمر بأنه منصرف إلى غير الزواج (٥٠) . .

٢٩ — لكن وبرغم ذلك : فإن من الإنصاف أن نذكر أن فريقاً من هؤلاء الفقهاء والشراح ، لم يغفلوا الأسباب التى دفعتهم إلى التمسك بالإباحة لهذا الزواج من أمل فى التعايش الأليف بين المسلم والكتابية ، وما قد يهدى إليه هذا التعايش من تفاهم قد يصل بالزوجة الكتابية إلى إدراك حقيقة الإسلام عن قرب ، دون قهر ولا عسف ولا إكراه (٥١) .

---

(٤٩) أنظر مثلا فى الفقه الحنبلى . حاشية لبعض الفقهاء والمتأخرين على « المقنع » لموفق الدين عبد الله بن قدامة ج ٣ ص ٣٨ .

(٥٠) أبو محمد بن حزم « المحلى » ج ٩ ص ٥٤٣ و ٥٤٤ .

(٥١) انظر المراجع التفسيرية المشار اليها فى الهامش ١٥ من هذا الفصل ، وأصحابها يمثلون الاتجاهات المختلفة للفقه العام ، ثم انظر المراجع الفقهية المشار اليها فى هامش ٢٥ وأصحابها من الفقهاء والشراح القدماء والمحدثين فى مجال الفقه العام . ثم أنظر الحديث المفصل عن هذا الامل فى الزواج بالكتابية دون سواها عند : علاء الدين أبى بكر بن مسعود الكاسانى : « بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع » ج ٢ ص ٢٧٠ وما بعدها .

لكن ينبغى أن نتذكر دائما

أن هذا الامل لا يعنى بحال السماح للزوج المسلم بقهر زوجه الكتابية على الدخول فى الاسلام .. والقضاء الاسلامى مسئول عن حماية حريتها الدينية ولو طلبت التفريق بينها وبين زوجها لهذا السبب لأجابها ، والحكم فى هذا نص القرآن وهو صريح « لا اكراه فى الدين » .

٣٠ — والواقع الواضح فى نظرنا من أقوال الفقهاء المسلمين فى هذا المجال : أن الفقه الإسلامى لم يزل متردداً أشد التردد ، منذ وقف يوازن بين تلك المخاوف والمنفـرات من الزواج المختلط من جهة ، وبين هذا الأمل فى تعايش ودّى قد يكون مفيداً بين الإسلام وغيره من الديانات السماوية من جهة أخرى(٥٢) . حتى إنا لنرى المتأخرين من الفقهاء والشراح فى المدرسة الفقهية الواحدة ، يخرجون على ما قرره الأولون من أئمة هذه المدرسة ! . و نكتفى باستعراض هذا التطور بزواج الكتابيات فى مذهبين اثنين من مذاهب الفقه المدرسى الخصب ، وهما المذهبان : الحنفى ، والمالكى .

٣١ — أما فى الفقه المدرسى الحنفى : فنرى فى أقدم مرجع فيه وهو : « السير الكبير » لمحمد بن الحسن الشيبانى ، تلميذ أبى حنيفة ما نصه : « وعن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه سئل عن ذبائح النصارى من أهل الحرب فلم ير بها بأسا ، وكره تزويج نسائهم » ثم يقول محمد بن الحسن : « وإنما كره ذلك مخافة أن يبقى له نسل فى دار الحرب فأما أن يكون حراماً عنده فلا ! »(٥٣) وواضح من هذا النص : أن الكراهية لهذا الزواج قاصرة على ظرف خاص وهو أن تكون الزوجة الكتابية من « أهل الحرب » أى أنها لم تدخل فى أمان المسلمين أو فى ذمتهم أو فى عهدهم : إما بضيافتها على الدولة الإسلامية وهو الأمان ؛ وإما بتجنسها بجنسية الدولة الإسلامية فى الاصطلاح القانونى الوضعى وهو ما يعرف بالذمة فى اصطلاح الفقه الإسلامى ، كأنها تنتسب لدولة لا تربطها بدولة المسلمين معاهدات وروابط دولية وإلا لكانت هذه الدولة (دار عهد) وليست (دار حرب) وإذن فالمكروه هو : زواج الكتابية من « أهل الحرب » فى غير هذه الحالات(٥٤) .

---

(٥٢) محمد أبو زهرة « عقد الزواج وآثاره » ص ١٣٥ ونص كلامه : « ويجب أن نقرر هنا : أن الأولى للمسلم ألا يتزوج إلا مسلمة لتتمام الألفة من كل وجه ولقد كان عمر رضى الله ينهى عن الزواج بالكتابيات إلا لغرض سام ، كارتباط سياسى يقصد به جمع القلوب وتأليفها أو نحو ذلك !

(٥٣) السرخسى : « شرح السير الكبير » لمحمد بن الحسن الشيبانى » ج ١ ص ١٠١ والنص منقول عن « السير الكبير » الموجود فى صلب الشرح .

(٥٤) راجع تفصيل ذلك عند : عبد الكريم زيدان « أحكام الذميين والمستأمنين فى الإسلام » ص ١٩ وما بعدها .

ومثل ذلك ما نجده فى مرجع آخر من أمهات المراجع الجامعة فى الفقه الحنفى وهو : « الفتاوى الهندية »(٥٥) نقلا عن الفقه الحنفى القديم أيضاً ، ونصه : « ويجوز للمسلم نكاح الكتابية والذمية وإذا تزوج المسلم كتابية أو حربية فى دار الحرب جاز ويكره »(٥٦). وإذن : فالكراهية هنا قاصرة على إبرام هذا الزواج بين مسلم وكتابية فى دار الحرب — أى البلد الأجنبية عن الإسلام ولا تخضع لنفوذه(٥٧) ولا ترتبط معه بروابط الودّ وعهود أو معاهدات السلام . حتى وإن كانت الكتابية تحمل جنسية الدولة الإسلامية فعلا — أما فى الحالة العادية ، حالة الذمية أو المستأمنة ، وفى دار الإسلام أو « دار العهد » فلا كراهة لهذا الزواج ولا حرج فيه .

٣٢ — لكننا وبرغم ذلك ، نرى الفقه الحنفى يتطور بهذه الكراهية ليسحبها على جميع الظروف بدون استثناء ! ويبدو تردد هذا الفقه فى تعميم هـذه الكراهة ، من ثنايا عبارات المتأخرين من الفقهاء الأحناف مثل : كمال الدين محمد بن الهمام ، إذ يقول : « ويجوز تزويج الكتابيات ، والأولى أن لا يفعل ! ولا يأكل ذبيحتهم إلا للضرورة (!؟)

(٥٥) وهو موسوعة قائمة على تدوين الاحكام الفقهية وتجميعها من المراجع المختلفة ، وقد تم تدوينها بأمر السلطان الهندى : « محمد أورنك عالمكير » ولذلك سميت أيضا بالفتاوى العالمكيرية — وقد قام بهذا العمل الضخم مجموعة من وجوه العلماء الاحناف البارزين فى عصره .

(٥٦) « الفتاوى الهندية » ج ١ ص ٢٨١

(٥٧) عبد الكريم زيدان المرجع والموضع السابقان على أن من المهم جدا أن نلفت النظر الى غموض قد يثير كثيرا من اللبس والخلط فى فهم كلمة « الحرب » فى هـذين الاصطلاحين الفقهيين الاسلاميين : « أهل الحرب » ، « دار الحرب » . ذلك أنه من الواضح بجلاء من استعمالات الفقهاء المسلمين أنهم لا يعنون على الاطلاق ما تثيره كلمة « الحرب » من لهب الخصومة وحمى التعصب .

أبدا فلن من المستحيل أن يفهم المنصف من سائر نصوص القرآن ومن سائر أقوال النبى وأعماله أن الاسلام يعلن الحرب على سائر الخلق وكافة البلدان والشعوب ، ولا أن كل من عدا الذميين والمستأمنين من الناس ، ولا أن كل بلد لا يخضع لنفوذ المسلمين ، هو فى حالة حرب ناصبة بينه وبين الاسلام والمسلمين ان لم تكن حربا فعلية فهى متحفزة لأن تكون !

انما يريد الفقهاء المسلمون — وسائر أقوالهم شهود — باصطلاحاتهم الفقهية : « انسان حربى » أو من أهل الحرب ثم « دار الحرب » ثم « ذمى » ثم « مستأمن » ما يريده القانون الدولى العام تالاما بكلماته : « أجنبى » غير حائز على تأشيرة الدخول الى الدولة أو الاقامة فيها و « دولة أجنبية » و « أجنبى اكتسب الجنسية » واجنبى مسموح له بالاقامة ، على هـذا الترتيب والتوالى .. أنظر المرجع نفسه ص ١٨ — ٦٧

على أن من الجدير بالذكر أن الدول الأجنبية عن الاسلام متى ارتبطت مع الدولة الاسلامية بعلاقات دبلوماسية ومعاهدات للتعايش السلمى : فان هذه الدول تصبح (دار عهد) لا (دار حرب) .

وتكره الكتابية الحربية إجماعا لانفتاح باب الفتنة(٥٨) (؟) ، وجدير بالذكر أن هذا التردد الفقهى بين استساغة الزواج بالكتابيات وبين النفور منه ، قد يبدو بجلاء فى الصفحة الواحدة من صفحات هذه الموسوعة الفقهية « الفتاوى الهندية » إذ تنقل الاتجاهين معاً نقلا عن مرجعين متواليين ! بل إن الفقيه الواحد ليعلن القول بالكراهية، ثم يندفع للإسهاب فى توجيه الإباحة وتأييد القول بها فى حماس واضح !(٥٩) .

٣٣ — أما فى الفقه المالكى ، فنرى تطوراً عكسياً تماما : فبرغم ما يتردد كثيراً وفى غير موضع من المراجع التفسيرية والفقهية عن اتجاه مالك ضد زواج المسلم بكتابية فإنا لا نجد أثراً لهذا الاتجاه فى « موطأ » مالك خلال حديثه عن الكتابيات عامة ، وإنما نرى على العكس تصريحاً بهذا الزواج بلا قيد من كراهة أو نفور .. « لأن الله تعالى يقول فى كتابه : (والمحصنات من المؤمنات ، والمحصنات من الذين أتوا الكتاب من قبلكم) فهن الحرائر من اليهوديات والنصرانيات »(٦٠) .

٣٤ — لكننا نجد بعد ذلك فى كتابات الشراح للمذهب المالكى إسناد القول إلى مالك نفسه (!) بكراهية هذا الزواج المختلط فى الظروف العادية « وإنما كره مالك (؟) ذلك فى بلد الإسلام لأنها تتغذى بالخمر والخنزير وتغذى ولده بهما ، وهو يقبلها ويضاجعها ، وليس له(٦١) منعها من ذلك التغذى ولو تضرر برائحته ، ولا من الذهاب

(٥٨) كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام (من فقهاء القرن التاسع الهجرى . توفى ٨٦١ هـ) : « فتح القدير » . ج ٢ ص ٢٧٢ وجدير بالذكر : أن هذا الكتاب شرح على كتاب سابق للفقيه متقدم من فقهاء القرن السادس الهجرى وهو كتاب « الهداية » لبرهان الدين على المرغينانى (توفى ٥٩٣ هـ) لكن هذا الفقيه المتقدم لم يشر لهذه الكراهة التى ذكرها الشارحون المتأخرون لكتابه أو لغيره !

(٥٩) أنظر أولا : الفتاوى الهندية ج ١ ص ٢٨١ ثم انظر كمال الدين محمد بن الهمام « فتح القدير » ج ٢ ص ٢٧٢ . ٢٧٣ ، ثم انظر شيخى زاده « مجمع الانهر » شرح ملتقى الابحر والأخير لابراهيم الحلبى ، وكلاهما فى كتاب انظر ج ١ ص ٣٢٨ عندهما معا . ثم انظر هذا التطور المتردد واضحا بمقارنتهما مع هامشيهما « در المنتقى شرح الملتقى » لمحمد علاء الدين مؤلف « الدر المختار » ثم انظر هذا الفقيه الاخير نفسه وقد عاد يشير الى كراهة هذا الزواج فى مؤلفه الأخير « الدر المختار » ج ١ ص ٣٠٢ — ثم أنظر : الميدانى « اللباب » ص ٢١١

(٦٠) مالك بن أنس (الموطأ) ج ٢ ص ٣١

(٦١) وجدير بالانتباه : ما نراه هنا من تأكيد هذا المبدأ الذى سبق أن أشرنا اليه (هامش ٥١ من هذا الفصل) وهو منع الزوج المسلم من قهر زوجه الكتابية على التخلى عن دينها ، ومن تدخله فى حريتها الدينية بعامة ، بما فى ذلك : حريتها فى ممارسة شعائر هذا الدين وفى استباحة =

للكنيسة »(٦٢) . لكن وفى الوقت نفسه نرى الفقيه المالكى : أحمد الدردير يقرر صراحة : « وأجازه ابن القاسم بلا كراهة ، وهو ظاهر الآية »(٦٣) وظاهر من هذه العبارة الأخيرة أن الفقيه الشارح : أحمد الدردير ، لا يكتم تأييده لابن القاسم فى نفى الكراهة عن هذا الزواج .

٣٥ — والذى يبدو لنا من هذا النص الأخير أيضاً : أن نقل القول عن مالك بكراهة هذا الزواج لا يلق عند الفقهاء المالكيين شيئا من الطمأنينة إليه والثقة بصحة روايته ، بدليل أن فقيها مالكيا آخر هو أبو يزيد القيروانى ، يعرض فى (رسالته) إعراضاً تاماً عن الإشارة إلى رواية هذه الكراهية المنسوبة إلى مالك ، فضلا عما نجده عند شارح مالكى لهذه « الرسالة » ، هو الحافظ أحمد بن محمد الصديق ، من دفاع مسهب قوى عن زواج المسلم بكتابية ، فهو يسند هذه الإباحة « للإجماع » ويقول : « حكاه ابن المنذر ، لكن صح عن ابن عمر خلافه ، وثبت عن حذيفة ، وطلحة ، والجارود ابن المعلى ، وأذينة العبدى ، وعثمان بن عفان ، وجابر بن عبد الله ، وجماعة من الصحابة أنهم تزوجوا نساء من أهل الكتاب ..(٦٤)

٣٦ — ولا يختلف الأمر فى بقية المذاهب الفقهية عما رأيناه فى هذين الفقهين من تردد ظاهر فى هذا الشأن(٦٥) .

ما يبيحه لها دون هجوم على دينه هو !

(٦٢) محمد عرفة الدسوقى « حاشية الدسوقى على الشرح الكبير » ج ٢ ص ٢٦٧ ولعل من الجدير بالالتفات : أن هذه الامور جميعا لم تكن لتغيب عن المشرع الاسلامى حينما أباح هذا الزواج اصلا ..

(٦٣) احمد الدردير « الشرح الكبير » على هامش المرجع والموضع السابقين .

(٦٤) الحافظ أبو الفيض أحمد بن محمد بن الصديق : « مسالك الدلالة فى شرح متن الرسالة » ص ١٨٧

(٦٥) أنظر مثلا : ١ — عبارة الشافعى وهى صريحة فى قصر الكراهية على زواج الكتابيات فى دار الحرب خاصة « الأم » ج ٤ ص ١٠٥ ، ١٨١ لكنه يعود فى هذا الكتاب نفسه ويقول : ويحل نكاح حرائر أهل الكتاب لكل مسلم لأن الله أحلهن بغير استثناء وأحب الى لو لم ينكحهن مسلم « الام » ج ٥ ص ٦ ثم انظر عبارة الفقيه الشافعى ، أبى أسحاق ابراهيم بن على الشيرازى (المتوفى ٤٧٦ هـ) بعد أن ساق دفاعا قويا مسهبا عن الزواج بالكتابيات . « ويكره أن يتزوج حرائرهم ؛ . لانا لانأمن من أن يميل اليها فتفتنه عن الدين أو يتولى أهل دينها ، فان كانت حربية فالكراهية أشد . « المهذب » ج ٢ ص ٤٦ ، ٤٧ ثم انظر بعد ذلك فى الفقه الشافعى المتأخر : زكريا الانصارى « تحفة الطلاب » ص ١١٧ .

المطلب الثانى : اختلاف الديانة مانعاً من الزواج بين المسلمين وسواهم فى رأينا:

من كل ما أسلفناه ؛ تتبين بجلاء تلك الحقائق الآتية :

٣٧ — أن اتجاه الغالبية الغالبة من الروايات المسندة إلى الصحابة أقوالا وتطبيقاً ، ثم إلى التابعين ، ثم الاتجاه العام المفسرين والشراح ، كل ذلك مستقر تماماً على إباحة زواج المسلم بامرأة من أهل الكتاب ، وأن ثلاثة من الصحابة ، بل من عظماء الصحابة ، قد مارسوا ذلك عملا ، وهم : عثمان بن عفان ، وطلحة بن عبيد الله ، وحذيفة بن اليمان ، وثلاثتهم رجال لا مطعن عليهم فى خلق ولا دين ، كما ورد فى الروايات الصحيحة بنسبة هذا الاتجاه إلى جمهرة من الصحابة كابن عباس ، وسفيان بن سعيد ، وعبدالرحمن ابن عمر . حتى لقد قال ابن المنذر ما أكّده غيره : «لم يصح عن أحد من الأوائل أنه حرم ذلك»(٦٦)

٣٨ — وفى رأينا : أن حكما شرعيا خطيراً كهذا ، لا يمكن إسناده كلّيةً إلى فتوى فردية لصحابى واحد هو عبد الله بن عمر ، فضلا عما هو معروف عنه بالذات : من الورع والتباعد عن الشبهات والتوقف عما هو موضع الخلاف والجدل ، بل فضلا عما حدث من حجاج على بين عمر وبين طلحة وحذيفة ، واعتراف عمر بالإباحة فى أصح الروايات. بل إن رواية التحريم عن ابن عمر ثم عن عمر بن الخطاب نفسه ، قد رأينا

= ب — أما فى الفقه الحنبلى فانظر أولا الى عبارة الفقيه الحنبلى المتقدم موفق الدين عبد الله ابن قدامة المقدسى المتوفى ٦٢٠ هـ فى كتابه « المقنع » ونصها : ولا يحل الا حرائر نساء أهل الكتاب وان كان أحد أبويها غير كتابى » ج ٣ ص ٣٨ ، ٣٩ ثم أنظر كذلك عبارة هذا الفقيه نفسه فى كتاب له آخر « العمدة » ص ٣٨٤ ثم انظر كذلك عبارة فقيه معاصر له فى شرحه لهذا الكتاب الاخير : بهاء الدين عبد الرحمن بن ابراهيم المقدسى « العدة » شرح العمدة ص ٣٨٤ دون أشارة على الاطلاق لهذه الكراهية لزواج الكتابيات .

ثم انظر عبارة الشارح الحنبلى المتأخر : علاء الدين على المرداوى (المتوفى ٨٨٥ هـ) فى شرحه « للمقنع » قائلا : « ومنع النبى صلى الله عليه وسلم من نكاح كتابية » !!..

(التنقيح المشبع) ص ٢١٠ .

(٦٦) محمد صديق خان « نيل المرام من تفسير آيات الاحكام » ص ٧٣ .

وراجع ماصدرنا به عرضنا لهذه المشكلة فى بداية هذا الفصل من أقوال المفسرين وعمداء الفقه العام ، ثم فقرة ٢٤ — ١ مع الهامش ثم أنظر ماسنورده عن هؤلاء الصحابة فيما يلى : فقرة ٤٦ مع هامش ٧٣ من هذا الفصل .

عند القرطبي أنه قد وردت روايات صريحة مضادة تهزّ الاحتجاج بها وتزعزع الركون إليها(٦٧) .

٣٩ — لكن هناك عبارة هامة جديرة بالانتباه إليها ، وردت فى ختام الرواية عن عمر بن الخطاب ، ونصها :

« . . فقال — أى عمر بن الخطاب — : «لا أزعم أنها حرام ، ولكنى أخاف أن تعاطوا المؤسسات منهن » وهذا التعبير العمرى صريح قاطع فى أنه لم يَصدُر فى موقفه من زواج طلحة وحذيفة عن سند من النصوص ، وإنما هو يعالج المشكلة فى حدود السياسة الشرعية الممنوحة لولى الأمر ، عند خوف الضرر ، وقد صرّح عمر رضى الله عنه بخوفه أن ينزلق المسلمون من زواج المحصنات الكتابيات وهو مباح بلا خلاف ، إلى زواج المومسات منهن وهو حرام بلا خلاف أيضاً . ويؤيد ذلك المعنى ماورد عن مجاهد «إنما حرم الله البغايا سواء كُنَّ من المسلمات أم من أهل الكتاب»(٦٨)

٤٠ — وأقوى من ذلك أيضاً ما نجده عند المفسر المحدث: الحافظ أبى الفداء بن كثير إذ يقول : « فأما ما رواه . . عبد الحميد بن بهرام عن شهر بن حوشب قال : سمعت عبد الله بن عباس يقول : نهى رسول ﷺ عن أصناف النساء إلا ما كان من المؤمنات المهاجرات ، وحرم كل ذات دين غير الإسلام ، قال الله عز وجل (ومن يكفر بالايمان فقد حَبِط عمله) » فهذا حديث غريب جداً ! »(٦٩)

وفى رأينا : أن هـــذا النص المروى من طريق عبد الحميد بن بهرام عن شهر بن حوشب عن عبد الله بن عباس ، مرفوعا إلى النبي ﷺ ، والذى غمزه راويه ابن جرير ، وطعن عليه الحافظ ابن كثير ، وتظاهرا على هدمه بمخالفة الإجماع ، فضلا

---

(٦٧) راجع الفقرات ٩ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٨ ، ١٩ من هذا الفصل .

(٦٨) أنظر عرض هذا الرأى بوضوح عند ابن كثير : « تفسير القرآن العظيم » ج ١ ص ٢٥٧ ب — ثم أنظر القرطبى فيما نقلناه عنه فى الفقرة ٩ من هذا الفصل . ج — أنظر كذلك ابن القيم: « أعلام الموقعين » ج ٤ ص ٣٤٣ .

(٦٩) راجع الفقرة ١١ من هذا الفصل . ثم انظر ابن كثير . فى المرجع والموضع السابقين .

عن تهافت السند . فى رأينا : أن هذا (النص) أضعف من أن يستعان على نقضه بشىء من ذلك كله ! فالواقع الظاهر الصريح من منطوق هذا (النص) — ولانقول: (الحديث!) — يحمل فى ألفاظه دليل تهافته ؛ إذ ينص على تحريم من عدا « المؤمنات المهاجرات » وهذا مالم يقل به أحد على الإطلاق ! بل إن هذا النص ليهدم نفسه بنفسه مرتين ! فلقد رأيناه ينتهى إلى الاستناد لنص قرآنى وهو (ومن يكفر بالإيمان فقد حَبِط عمله) دون أن يكشف عن الذى يستشهد بهذا النص القرآنى : هل هو النبي ﷺ المنسوب إليه النص كله ؟ أم عبد الله بن عباس المنسوب إليه رواية هذا النص ؟ أما الذى لاشك فيه عندنا فهو : أنه لا الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا الصحابى الفقيه عبد الله بن عباس ، يمكن أن يستسيغ أحدهما الاستشهاد بهذا النص القرآنى على تحريم زواج المسلمين بنساء الكتابيات ! ولماذا ؟ لسبب بسيط جداً ، وواضح جداً ، هو : أن هذا النص القرآنى نفسه ، لم يرِد إلافى صميم الآية القرآنية نفسها التى نصت على إباحة هذا الزواج ! ونصها بالكامل: «اليوم أُحِلّ لكم الطيبات وطعامُ الذين أوتوا الكتاب حِلّ لكم وطعامكم حل لهم ، والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنينغيرَ مسافحين ولا متخذى أخدان ، ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو فى الآخرة من الخاسرين » ولا ندرى : — كيف يستساغ الاستشهاد بهذا النص الأخير على تحريم ما أباحته الآية القرآنية نفسها ؟ وفى هذا من اتهام القرآن بالتناقض والتهاتر والاضطراب.. مايبرأ منهالرسول،وأصحابالرسول،وكل ذى منطق فقهى مستقيم .

٤١ — كذلك فإن أصحاب الرأى الغالب قد اختلفوا فيما بينهم فى تأسيس هذا الاتجاه ؛ إما على الفصل المطلق بين النصين القرآنيين نظراً للانفصال الكامل الظاهر بين « المشركين » الذين يتحدث عنهم النص الوارد بالتحريم وبين « أهل الكتاب » الذين يذكرهم النص الوارد بالإباحة وأن كلا منالنصين قد ورد فى مجال مختلفتمام الاختلاف عن مجال النص الثانى ، وإما على ادعاء عمومية النص التحريمى ثم تخصيصه

بعد ذلك بالنص الوارد بالإباحة فى حق نساء أهل الكتاب ، وتسميتهم هذا التخصيص نسخا جزئياً . .

٤١ — بينما ذهب أصحاب الرأى القائل بتحريم الزواج بالكتابية إلى القول بأن وصف المشركين ينسحب على النصارى واليهود لما قالوه فى عيسى وعُزَيْر ، وما حكم القرآن لأجله عليهم بالكفر صراحة وفى أكثر من موضع ، كما ذهبوا إلى ادعاء ما لا يستقيم عند سائر القائلين بالنسخ فى القرآن ، وهو نسخ النص المتأخر الدالّ على الإباحة ، بالنص المتقدم عليه وهو الدال على التحريم ، أى أن هذا النص الأخير قد نسخ سلفاً ومقدماً ذلك النص الذى سيأتى بعده بعشر سنين دالاً على الإباحة . !

وفى رأينا : أن هناك حقيقة لا جدال فيها وهى : أن القرآن مهما اشتد هجومه على من قال من النصارى : إن المسيح هو ابن الله أو هو الله نفسه ، وعلى من قال من اليهود : إن عُزَيْراً هو ابن الله ، لكن القرآن فى النهاية لم يغفل أبداً هذه التفرقة بين أهل الكتاب وبين المشركين ، وهو لم يذكر غير المشركين فى آية التحريم «ولا تنكحوا المشركات . . » « ولا تُنكحوا المشركين » وقد أسلفنا أن المفسر الذكى أبا الفداء بن كثير ، قد فطن إلى هذه التفرقة ، فهو ينبّه إليها ، وينص صراحة عليها فيقول : « لأن أهل الكتاب قد انفصلوا فى ذكرهم عن المشركين فى غير موضع (أى : من القرآن) كقوله تعالى : (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكّين حتى تأتيهم البينة) (٧٠) وكقوله (وقل للذين أوتوا الكتابَ والأميين : أأسلمتم ؟ فإن أسلموا فقد اهتدوا)(٧١) .

٤٢ — وفى رأينا : أننا لو تتبعنا آيات القرآن قبل آية التحريم وبعدها فى سورة البقرة ، ثم قبل آية التحليل وبعدها فى سورة المائدة ؛ لوجدنا هذه الحقيقة الواضحة وهى : — أن القرآن قد حرص على تأكيد هذا الفصل بين أهل الكتاب من ناحية ،

(٧٠) الآية الاولى من سورة البينة ، وهى مدنية ، وترتيبها : ١٤ من السور المدنية أى بعد سورة البقرة (أول سورة مدنية) وهى التى جاءت فيها آية التحريم بسنوات .

(٧١) سورة آل عمران . آية ٢٠ — وترتيب سورة آل عمران رقم ٣ من السور المدنية ونزلت بعد البقرة بزمن وما نقلناه عن ابن كثير . « تفسير القرآن العظيم » ج ٢ ص ٢١

وبين المشركين من ناحية أخرى ، فى مواضع كثيرة وعديدة ، جاءت كلها أو معظمها بعد أن حرم التزواج مع المشركين ، وقبل أن يبيح لرجال المسلمين الزواج من نساء أهل الكتاب.

بل إن من الجدير بالانتباه والذكر : أن هذه المواضع العديدة التى أصرّ فيها القرآن على هذه التفرقة بين أهل الكتاب من ناحية ، وبين المشركين من ناحية أخرى ؛ قد تخللها وربما اختلط بها اختلاطا : آيات تتصدى صراحة لأقصى ما أوغلت إليه طوائف من النصارى واليهود ، من مقالات كان بعضها سبباً وسنداً لقول من يقول بإسباغ الشرك على أهل الكتاب.

٤٣ — ولنتقدم إلى تطوافة عابرة بنصوص القرآن قبل آية التحريم وبعدها ثم قبل آية الإباحة بعدها أيضاً لنرى :

أ — أنه وفى السورة نفسها التى وردت فيها آية التحريم ، وهى سورة البقرة ، لا ترد آية التحريم فى أواخر هذه السورة إلا بعد أن نرى القرآن يجادل أهل الكتاب — وخاصة اليهود — جدالا قوياً فى آيات متواليات تمتد إلى مافوق المائة ، طوال صفحات هذه السورة . إلا أننا نرى الآية رقم ٦٢ تقول: — « إن الذين آمنوا ، والذين هادوا ، والنصارى ، والصابئين » ثم نرى الآية ٩٦ تتحدث عن اليهود فتقول: « ولتجدنّهم أحرص الناس على حياة ، ومن الذين أشركوا » ثم نرى الآية ١٠٥ تقول : « مايود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين » وواضح مافى هذه الآية من فصل قوى بالواو وبـ (لا) بعدها . ومعلوم فى أسلوب اللغة العربية أن الفصل بين كلمتين بحرف العطف ، يدلّ بذاته على اختلافهما وتغايرهما ، مالم يقم دليل قوى ظاهر على العكس . فكيف بفاصلين معاً ! (الواو) ثم (لا) ؟ ؟ ثم لا نزال نرى هذه التفرقة تتكرر وتتأكد فى مواضع متوالية فى سور عديدة من سور القرآن الكريم(٧٢) .

---

(٧٢) أنظر مثلا : سورة البقرة . الآيات من ٤٠ — ٤٤ ثم من ٤٩ — ١٧٦ ب — سورة آل عمران الآية ١٨٦ — ج — سورة النساء الايات ٤٦ — ٥٢ ثم ١٣٦ ثم ١٥٣ — ١٦٤ ثم ١٧٠ ، ١٧١ — د — سورة الحج . الآية ١٧ — هـ — سورة المائدة . الايات ٥ ثم ١٢ — ١٨ ثم ٤١ — ٥٧ ثم ٦٤ — ٨٢ .

٤٤ — وبعد ؛ فلعل من الواضح بعد هذا كله : أن القرآن حين نص فى آية الإباحة على حِلّ نساء أهل الكتاب لرجال المسلمين ، يستحيل أن يكون غافلا عن مقالاتهم هذه التى ذكرها قبل وبعد هذه الآية ، ويستحيل بالتالى أن يكون قد أباح نساء أهل الكتاب وهو غافل عن دخولهم بمقالاتهم هذه فى عداد المشركين الذين سبق له هُوَ أن حرّم التزواج بينهم وبين المسلمين !

٤٥ — ومن ناحية أخرى : فإن النص الحرفى لكلتا الآيتين القرآنيتين : آية التحريم وآية الإباحة ، ليكشف بألفاظه وكلماته : أن لكل منهما مجالا منفصلا عن مجال النص الآخر تمام الانفصال . فواضح بلا جدال : أن آية التحريم تنص على إطلاق هذا التحريم على الرجال والنساء ، ومنع التزواج مطلقاً بين المسلم والمشركة ، كما هو ممنوع بين المسلمة والمشرك . . . « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ . . . » « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا . . » بينما يصرح النص فى آية الإباحة على قصرها على جانب واحد فحسب ، هو زواج الرجل المسلم بالمرأة الكتابية دون العكس ، وهذا مما لا جدال فيه بين سائر المفسرين والفقهاء والشراح : « . . . والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم » .

والذى لا شك فيه : أن هذا ، الاختلاف الظاهر الحاسم بين مجالى النصين يقطع بالاختلاف بينهما حتما فى الحكم وفى المضمون .

٤٦ — وواضح كذلك : أن هذا هو ما استقر عليه تطبيق أصحاب النبى ﷺ أنفسهم فى هذا المجال ، وهم أقرب الناس إلى مصدر التشريع ، فلقد أسلفنا فيما قبل مايذكره الرواة عن الصحابى الجليل ، بل صهر الرسول ، بل الخليفة الثالث عثمان بن عفان أنه تزوج من سيدة نصرانية ، يحددونها بالاسم وهى (نائلة بنت الفرافصة الكلبية) كما يذكرون أن صحابيين آخرين من أفاضل الصحابة هما : طلحة بن عبيد الله ، وحذيفة بن اليمان ، قد تزوجا من كتابيتين أيضاً (٧٣) ولقد سبق أن رأينا : أن زواج عثمان بن عفان لم

---

(٧٣) أنظر الفقرة ٩ والهامش ١٧ ثم الفقرة ٣٧ من هذا الفصل ، فأما عثمان بن عفان فهو من هو ! وأما طلحة بن عبيد الله بن عثمان القرشى التيمى ؛ فيكفيه أنه أحد عشرة بشرهم النبى صلى الله عليه وسلم
=

يثر حوله ماأثير حول زواج طلحة وحذيفة من الصدام مع عمر بن الخطاب — حتى إن بعض المفسرين ليُعرضون عن ذكر زواجه هذا ، إما لأن زواج عثمان قد وقع بعد عهد عمر بن الخطاب ، ومعنى هذا أن الأمر قد انتهى فى عهد عمر على الإقرار بإباحةهذا الزواج ، إذ أنه ما كان لعثمان أن يقدم على زواج سبق النقاش فيه وانتهت المناقشة إلى الاقتناع بحرمته ، ولو أن عثمان قد فعل : ما سكت عليه خصومه وهم الذين كانوا يحصون عليه كل ما يمكّنهم من الطعن عليه والتشهير به .. ! وربما تزوج عثمان بنائلة هذه فى عهد عمر أيضاً ، ولكن بعد أن وقع النقاش بين عمر وبين طلحة وحذيفة وانتهى إلى اعتراف عمر بإباحته ومن ثَمَّ فلم يصطدم بعد ذلك بعثمان فيما انتهى الرأى فيه إلى الإباحة . وهذا الانتهاء إلى الإباحة ، هو ما يقرره ابن حيان قائلا : « وعلى هذه الإباحة اتفق الصحابة والتابعون ومنهم عمر وعثمان وجابر وطلحة وحذيفة وعطاء ، وأفتى به سعيد بن المسيب ، والحسن البصرى وطاوس وابن جبير والزهرى . . »(٧٤)

٤٧ — على أن هناك تبريراً آخر لموقف عمر ـ على فرض صحة الرواية بالتحريم عنه ـ وهذا التبرير يلقى عند بعض المفسرين توجيهاً وقبولا ، فابن جرير الطبرى المفسر المحدث والمؤرخ يقول : « وقد روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه من القول بخلاف ذلك ـ أى بالإباحة ـ بإسناد هو أصح منه » ـ أى : أصح من رواية التحريم ـ ثم يقول ابن جرير

= صلى الله عليه وسلم وهم أحياء بالجنة وهو الذى وقف يدافع عن النبى صلى الله عليه وسلم يوم أحد وتلقى بيده الضربات والطعنات ورمى السهام حتى تمزقت أعصابها فأصابها الشلل .

أنظر الجلال السيوطى : « اسعاف المبطأ برجال الموطأ » ص ١٤ . وأما حذيفة بن اليمان ؛ فحسبك به من صحابى وابن صحابى ، وهو الفدائى الداهية الذى أنقذ الاسلام من موقف رهيب وصفه القرآن بقوله : « اذ جاءوكم من فوقكم ومن أسفل منكم ، واذ زاغت الابصار ، وبلغت القلوب الحناجر . وتظنون بالله الظنونا ! هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا » سورة الاحزاب . الآيتان ١٠ ، ١١ . فأقبل النبى صلى الله عليه وسلم الى حذيفة وهو جاث على ركبتيه من شدة البرد والجوع والخوف ، واختاره لمغامرة فدائية ودبلوماسية رائعة بين المسلمين وبين يهود بنى قريظة : وودعه النبى بالدعاء له : « اللهم احفظه من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله ومن فوقه ومن تحته ، اللهم اجعله رفيقى فى الجنة .. »

انظر تفصيل ذلك عند : محمد الزرقانى : « شرح على المواهب المدنية » جـ ٢ ص ١٣٦ ، ١٣٧

(٧٤) ابن حيان « البحر المحيط » جـ ٢ ص ١٦٤

بعد أن يفترض جدلا صحة الرواية بالتحريم عن عمر: «وإنما كره عمر لطلحة وحذيفة رحمة الله عليهما نكاحَ اليهودية والنصرانية حذراً من أن يقتدى بهما الناس فى ذلك فيزهدوا فى المسلمات ، أو لغير ذلك من المعانى . . فأمرهما بتخليتهما . كما حدثنا أبو كريب عن شفيق قال : تزوج حذيفةُ يهودية فكتب إليه عمر : « خلِّ سبيلها » فكتب — أى حذيفة — إليه : « أتزعم أنها حرام فأخلى سبيلها» ؟ فقال عمر: « لا أزعم أنها حرام ، ولكن أخاف أن يغاظ المؤمنات منهن »(٧٥) وقد أسلفنا مايماثل ذلك(٧٦).

٤٨ — على أن لنا رأياً فى تفسير : أ — موقف الإسلام من تحريمه التزواج بين المسلمين والمشركين على الإطلاق من جهة ، ثم إباحة زواج المسلم من كتابية من جهة ثانية ، ب — ثم تحريمه زواج المسلمة بغير مسلم ولو كان كتابياً من جهة ثالثة أخرى.

أ — أما عن التحريم المطلق للتزواج بين المسلمين والمشركين عامة ، بينما أبيح زواج المسلم من كتابية ، فليس هذا الحكم التشريعى فى الواقع إلا انعكاساً للنظرة الإسلامية إلى الشرك والمشركين ، وحسبنا الآن فى إيضاح هذه النظرة أن نكتفى من آيات القرآن فى هذا الشأن بهذه الطائفة التالية : —

١ — « وإذْ قال لقمانُ لابنه وهو يعظه : يابُنَىَّ لاتشركْ بالله، إن الشرك لظلم عظيم»(٧٧) ٢ — « إن الله لايغفر أن يُشركَ به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ، ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيما»(٧٨) ٣ — «ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيداً»(٧٩) ٤ — « ومن يشرك بالله فكأنما خَرَّ من السماء فتخطفه الطير ، أو تهوى به الريح فى مكان سحيق »(٨٠) ٥ — « إنه من يشركْ بالله فقد حرم الله عليه الجنة، ومأواه النار ، وما للظالمين من أنصار »(٨١) ٦ — « الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة ، والزانية

---

(٧٥) ابن جرير . السابق . ج ٢ ص ٢١٣

(٧٦) راجع الفقرتين ٩ ، ٣٨ من هذا الفصل

(٧٧) سورة لقمان آية ١٣

(٧٨) سورة النساء آية ٤٨

(٧٩) سورة النساء آية ١١٦

(٨٠) سورة الحج آية ٣١

(٨١) سورة المائدة آية ٧٢

لاينكحها إلا زانٍ أو مشرك »(٨٢) ٧ — « إنما المشركون نَجَسٌ »(٨٣) فلعل فى هذه النصوص التى تصور نظرة للقرآن إلى المشركين — وهى تختلف كل الاختلاف عن نظرته التى رأيناها فيما سبق — لأهل الكتاب ، ما يزيد التوكيد بالاختلاف بين هؤلاء وأولئك فى تحريم الزواج أو حلـّه من نسائهم .

ب — وأما عن التفرقة بين زواج المسلم بكتابية فيباح ، وبين زواج المسلمة بكتابى فيحرم ؛ فلقد تطوع الاسلام بتقديم الضمانات القوية لحماية المرأة الكتابية ، وحصانة حريتها الدينية فى بيت زوجها المسلم : « لا إكراه فى الدين ، قد تبيّن الرشد من الغى »(٨٤) ولكن أين ما يقابل هذه الضمانات فيما وجدناه سلفاً من تعاليم الزعامات الدينية عند اليهود وعند المسيحيين على السواء . . ؟ ؟ ومعنى هذا بوضوح : أن من حق المرأة الكتابية أن تشكو زوجها المسلم — بمقتضى هذه الآية القرآنية التى أوردناها — إذا حاول زوجها أن يقهرها على غير دينها بأى وسيلة أو سبيل(٨٥) فأين ما يقابل هذه الآية ، فى التعاليم التى رأيناها من قبل تدعو — بل أحياناً تلزم إلزاماً — الزوج « المؤمن » من أتباعها أن يُدخل الطرف الثانى « غير المؤمن » فى حظيرة دينه ولو كان ذلك عنوةً واقتداراً ؟ ولو تم ذلك بالقهر والإكراه صراحة ؟ ؟

وهناك حقيقة أخيرة لا ينبغى أن تغيب عن الأذهان عند تقدير النظرة القرآنية إلى هذه التفرقة وهى : أن الزوج المسلم ، يعترف — بحكم دينه الإسلامى — بديانة زوجه المسيحية أو اليهودية ، ولا يراها إلا ذات دين سماوى أو — كما هو الاصطلاح — من أهل الكتاب ، بينما لا يرى الزوجُ اليهودىُ أو المسيحىُّ أن زوجَهُ المسلمةَ ذاتُ دين أصلا ! إذ أن الاسلام وحده هو الذى يعترف بالديانتين السابقتين ؛

(٨٢) سورة النور آية ٣ .

(٨٣) سورة التوبة آية ٢٨

(٨٤) سورة البقرة . آية ٢٥٦ اى أن القرآن قد اعلن هذا الشعار عندما هاجر النبى الى المدينة واصبح له سلطان وشوكة . بينما العكس نراه فى المسيحية عند الاناجيل الاولى ثم عند التطور الكنسى الاخير .. راجع ما سبق بهذا الخصوص فى الفصل السابق من هذا الباب .

(٨٥) عبد الرحمن الجزيرى « الفقه على المذاهب الاربعة » قسم الاحوال الشخصية ص٧٦، ٧٧

وفرقٌ كبيرٌ بين زوج يرى لزوجه ديناً سماوياً ولو أنه غير دينـه ، وزوج لا يرى لزوجه ديناً سماوياً على الإطلاق(٨٦) .

٤٩ — وختاما : فلم يبق إلا أن نتصدّى لما شاع بين الفقهاء والشراح المدرسيين من القول بكراهة زواج المسلم من كتابية بعد إعلان إباحته ، على نحو ما أوضحناه آنفا .

وفى رأينا : أن هذا الاتجاه إنما ينبع من مصدر تاريخى عتيد وهو : ذلك الصراع العنيف بين المسلمين واليهود فى الجزيرة العربية من جهة ، ثم الحروب السياسية بين المسلمين والدول المسيحية من جهة ثانية ، وخاصة هذه الحروب الصليبية التى كان لا بد لها أن تحفر الأخاديد العميقة المظلمة بين الديانتين ، وأن تغرس فى أعماق المسلمين والمسيحيين معاً ذلك الحذر المتبادل ، والتخوّف المرتاب .

٥٠ — وفى رأينا : أن هذا الاتجاه ، إذ عجز أصحابه عن إسناده إلى مستند نقلى ثابت ، فقد اضطروا لتبريره بمنطق عقلى بحت ، تحت ستار المبدأ الفقهى الواسع : مبدأ المصلحة المرسلة ، وما يتفرع عنه من دفع الضرر وسد الذرائع والمزالق إليه .

٥١ — وفى رأينا : أنهم وفى خوفهم هذا ، كثيراً ما خلطوا بين الكتابيات الحربيات وغير الحربيات فى كراهة الزواج منهن ، مع أن هذا يخالف التفرقة الواضحة فى الفقه المدرسى القديم بين هؤلاء وأولئك .

٥٢ — وفى رأينا : أن هذا الضرر المحذور من الزواج المختلط ، شديد الاختلاف؛ ليس باختلاف العلاقات السياسية بين المسلمين وغيرهم فحسب ، وليس باختلاف الزمان والمكان فحسب ، ولكن باختلاف المجتمعات والشعوب ، ما بين شعوب متعصّبة وأخرى تعلو بها الثقافة والنضوج العقلى فوق حماقات التعصب . .

---

(٨٦) أ — محيى الدين عبد الحميد « الاحوال الشخصية » ص ٦٥ — ٦٧ ب — زهدى يكن « الزواج ومقارنته بقوانين العالم » ص ١٩١ ، ١٩٢

بل باختلاف الأفراد أنفسهم : فليس كل رجل مسلم يكفى زواجه بكتابية لخلعه من دينه ، وليست كل كتابية بقادرة على ذلك أو راغبة فيه ، إلا أن يكون الزوج من المحسوبين على الإسلام بالاسم وحده (٨٧) وإذن : فهذا الخوف من هذا الضرر، يجب أن يختلف تقديره باختلاف كل ما أسلفناه — على أن يُترك هذا التقدير للأفراد بصفة عامة ، ثم للسلطة الرشيدة للدولة بصفة محدودة واستثنائية إذا وجدت فى هذا الزواج المختلط مساساً بالصالح العام .

٥٣ — وفى رأينا : أن الإسلام لم يكن أبداً بهذا التهافت المتداعى الذى يفرّ من مواجهة الديانات الأخرى خوفاً من كفران المسلمين به ، بل إن نصوص القرآن نفسه لشاهدة على صدق الرغبة فى السعى الدائم إلى الحوار المنطقى الأخوى مع سائر الأديان . . ما دام هذا الحوار والجدل « بالتى هى أحسن » ، وإن من أبرز الحقائق فى السيرة النبوية كافة : أن الحوار المفتوح وحده فى سلام آمن مستقر ، هو الذى كسب للإسلام فى أعقاب صلح الحديبية، وفى خلال عامين اثنين ، أفواجا من الناس تفوق أضعاف من دخلوا إلى الإسلام قبل هذا الصلح (٨٨) بل إن تاريخ العالم الإسلامى حتى الآن ليشهد بهذه الحقيقة الضخمة الثابتة والتى يقررها غير المسلمين قبل المسلمين وهى : أن الإسلام قد كسب — ولا يزال يكسب — أرضاً بعد أرض ، بهذا الحوار المنطقى ، وهذا الاحتكاك العلمى ، ولو نظرنا إلى خريطة العالم الإسلامى أجمع ، لوجدنا أن الغالبية العظمى من تعداد المسلمين لم يدخلوا إلى الإسلام — أو لم يدخل الإسلام اليهم — إلا بهذا الأسلوب السلمىّ وحده(٨٩) .

---

(٨٧) وليس معنى هذا أن ننكر وجود الاف من هذا الطراز .. ولكنهم لسوا مقياسا لتشريع قاعدة عامة .

(٨٨) راجع كتب السيرة النبوية فى هذا الصدد ثم تذكر أن القرآن سمى هذا الصلح « فتحا مبينا »

(٨٩) أنظر فى ذلك : (A) Paul de Régla : « L'eglise .. » المقدمة ثم الفصل الخاص بالاسلام ثم المقابلات بين الاسلام والمسيحية .

ب — سير توماس أرنولد « الدعوة الى الاسلام »

ج — عبد الرحمن زكى « المسلمون فى العالم اليوم » ٤ أجزاء

=

٥٤ — وأخيراً : فإن فقيهاً معاصراً ذكياً ، رغم تقريره لكراهة الزواج من كتابية ، نراه يسرع إلى التحفّظ بتعبير واسع مرن فيقول : « ويجب أن نقرر هنا : أن الأَوْلى للمسلم ألا يتزوج إلا مسلمة . . . إلا لغرض سام كارتباط سياسى يقصد به جمع القلوب وتأليفها أو نحو ذلك »(٩٠) .

والجدير بالذكر : أن المفروض فى كل زواج إسلامى لا بد له من غرض سام ! لكن ؛ ما هو : (سمو الغرض) ؟ أليس هذا التعبير واسعاً يتسع لكل غرض سليم حتى زواج الرجل المسلم بكتابية أعجبته فرأى فى زواجها ما يعينه على تحقيق ما يستهدفه كل مسلم من زواجه ؟ أمناً وسكناً ، وعفافاً وطهراً ، وعصمة من الزلل ، ومشاركة عاقلة واعية فى رحلة الحياة ؟؟ .

٥٥ — وملخص القول : أننا لا نحبّذ الزواج بالكتابيات ، ولا ننفّر منه لمجرد كونهن كتابيات ولا غير ، وإنما يجب أن يترك للأفراد بصفة عامة ، وللدولة أحياناً ، تقدير المخاوف من هذا الزواج ، مع الرعاية والملاحظة لاختلاف الظروف والمجتمعات والأفراد .

المبحث الرابع : من هم « أهل الكتاب » ؟

تقديم وربط :

٥٦ — انتهى الفقه المذهبي إلى انتصار الإباحة — مطلقاً أو مع الكراهة — لزواج المسلم من نساء أهل الكتاب ، ليبدأ اختلافاً جديداً حول تحديد : « من هم الكتاب » هؤلاء الذين يباح للمسلم الزواج من نسائهم ؟ ذلك أنه وإن يكن مسرح الحياة العربية فى صدر التشريع الإسلامى قد تعارف على القصد بأهل الكتاب إلى من

= ه — مسعود الندوى « نظرة اجمالية فى تاريخ الدعوة الاسلامية فى الهند وباكستان » .

ه — عباس محمود العقاد « الاسلام فى القرن العشرين » « حقائق الاسلام وأباطيل خصومه »

(٩٠) محمد أبو زهرة « عقد الزواج وآثاره » ص ١٢٥

عرفهم هذا المسرح يومذاك فى أطراف الجزيرة وتخوم الحجاز من اليهود والنصارى؛ إلا أن هناك طوائف أخرى قد برزت بعد ذلك على مسرح الحياة الإسلامية ، وهذه الطوائف هى : المجوس ، والصابئون ، والسامرون . ولم يعد « الكتاب » هو التوراة والإنجيل فحسب ؛ ولكن ظهرت طوائف تدّعى تمسكها بصحف عن إبراهيم ، وشيث ، وداود. وهكذا ثار الخلاف الفقهى المذهبى حول هذه الطوائف : هل هم أهل كتاب أيضاً ، فيباح الزواج من نسائهم ، شأنهم شأن اليهود والنصارى ؟ أم لا يباح لأنهم ليسوا كذلك ؟ ؟

٥٧ — بل إن اليهود والنصارى أنفسهم قد نشب الخلاف الفقهى حول تحديدهم بين التوسع والتضيق : هل هم كل اليهود وكل النصارى ؟ أم يقتصر هذا التحديد على الورثة الحقيقيين للتوراة وللإنجيل ، دون من تهوّد أو تنصّر من الأجيال اللاحقة ؟ ثم من أخلاف هذه الأجيال ؟ وأخيراً : هل هم اليهود والنصارى من كل جنس وعنصر ؟ أم يخرج نصارى العرب بالذات من نطاق هؤلاء ؟ كل هذه التحديدات كانت شعابا للخلاف الفقهى ، ليس بين المذاهب المتعددة فحسب ؛ ولكن فى داخل المذهب الواحد أيضاً .

٥٨ — وهكذا ينقسم البحث فى هذا المبحث إلى أربعة مطالب : أوّلها لرصد الاتجاه إلى التوسع فى مفهوم أهل الكتاب . والثانى : لرصد الاتجاه إلى تضييقه ، وثالثها : للمواقف المتوسطة بينهما ، ورابعها : للتحليل والاستنتاج وإبداء رأينا الخاص

المطلب الأول : الاتجاه الحنفى إلى التوسع فى مفهوم « أهل الكتاب »

٥٩ — ذهب الفقه الحنفى إلى التوسع الرحب فى تحديد مفهوم « أهل الكتاب » حتى يشمل : « كل أهل كتاب سماوى على الإطلاق » وسنناقش ما استند إليه هذا الاتجاه فى مواجهة ما استند إليه الاتجاه المضاد ، فى صدر المطلب التالى ، أملا فى وضوح التقارن وجلاء المقابلة بين أسانيد الاتجاهين وجها لوجه .

٦٠ — على أن من الجدير بالذكر : تلك الحقيقة التى نطالعها من صميم المراجع

المتوالية للفقه الحنفى وهى : أن هذا الاتجاه إن يكن صريحا مستقراً فى عبارات الفقه القديم(٩١) إلا أن الفقهاء والشراح من بعد ذلك قد عادوا من جديد وعادت إليهم أصداء هذا المجال القديم الذى أثاره عبد الله بن عمر فيما تنسبه بعض الروايات إليه — مهما قيل فى ضعفها — أنه قال : لا أعلم شركا أكبر من أن تقول امرأة إن ربها هو المسيح، ومثل ذلك فيمن قال من اليهود إن عُزَيرا ابن الله، ومن قال من النصارى إن المسيح ابن الله(٩٢) . لكن من الحق أيضاً : أن هذه العودة إلى هذا الجدل القديم، لم تصرف الفقه الحنفى آخر الأمر عن انتصار الأغلبية من الفقهاء والشراح لذلك الاتجاه الأول ، بل الاقتصار عليه فى بعض الأحيان(٩٣) .

٦١ — ثم لم يقف الأحناف عند هذا الحد ، وإنما تجاوزوه إلى التوسع فى فهم النص ليشمل «كل أهل كتاب سماوى» ولو من غير اليهود ، والنصارى ، وقد ظهرت على مسرح الحياة الإسلامية — يومذاك — فى هذا المجال الفقهى طوائف تدّعى التمسك بصحف إبراهيم ، وشيث ، وزبور داود ، وقد قبلهم الفقه الحنفى فى عداد «أهل الكتاب»(٩٤) بينما احتدم الجدال حول ثلاث طوائف أخرى وهى : الصابئة. والسامرة ، ثم المجوس(٩٥) .

---

(٩١) أ — محمد بن الحسن الشيبانى « السير الكبير » مع شرح أبى بكر محمد بن أبى سهيل السرخسى ج ١ ص ١٠٠ ، ١٠١ ب — برهان الدين المرغينانى « الهداية » مع شرحه لأكمل الدين محمد البابرتى « العناية شرح الهداية » ج ٢ ص ٣٧٢ ، ٣٧٣ .

(٩٢) كمال الدين محمد بن الهمام « فتح القدير » ج ٢ ص ٣٧٢ ، ٣٧٣ . ب — عبد الرحمن داماد « شيخى زاده » فى « مجمع الانهر فى شرح ملتقى الابحر » ج ١ ص ٣٢٨

(٩٣) المرجعان والموضعان السابقان ثم أنظر : أ — محمد علاء الحصكفى « شرح الدر المختار» ونص عباراته : « وصح نكاح كتابية .. وان اعتقدوا المسيح إلها ! وكذا حل ذبيحتهم على المذهب » ص ٣٠٢ . ب — وللفقيه السابق نفسه « الدر المنتقى شرح الملتقى » ج ١ ص ٣٢٨.

ج — عبد الغنى الميدانى « اللباب » شرح الكتاب « لأبى الحسن القدورى » ونص عبارته : « ويجوز تزويج الكتابيات مطلقا .. ص ٢١١ د — معين الدين الهروى المعروف بملا مسكين : شرح على « كنز الدقائق » لأبى البركات عبد الله النسفى ص ٨٧ وعباراته طبق الأصل من عبارات الميدانى .

(٩٤) « الفتاوى الهندية » ج ١ ص ٢٨١ وكذلك : الكمال بن الهمام « فتح القدير » ج ٢ ص ٣٧٢ .

(٩٥) المراجع والمواضع السابقة .

المطلب الثانى : الاتجاه الشافعى إلى التضييق لمفهوم « أهل الكتاب »

٦٢ — اتجه الشافعى — بعد عرض النصوص القرآنية فى شأن الكتابيين — إلى القول : « . . . فاحتمل إحلالُ الله نكاحَ نساء أهل الكتاب وطعامَهم : كلَّ أهل الكتاب وكلَّ من دان دينهم ، واحتمل أن يكون أراد بذلك بعضَ أهل الكتاب ، دون بعض »(٩٦) .

« فكانت دلالة ما يُروَى عن النبي صلى الله عليه وسلم، ثم مالا أعلم فيه مخالفاً : أنه أراد أهل التوراة والإنجيل من بنى إسرائيل .. فكان فى ذلك دلالة على أن بنى إسرائيل المرادون(٩٧) بإحلال النساء والذبائح والله أعلم »(٩٨) .

٦٣ — ثم يستطرد الإمام الشافعى إلى استبعاد كل من لا يستحق وصف أهل الكتاب من الدخلاء على الورثة الحقيقيين للتوراة والإنجيل ومن ليست لهم أصالة عريقة فى توارث اليهودية أو النصرانية ، فيقول فى عرض أشبه بالحيثيات فى أحدث الأحكام القضائية المعاصرة : « فلما دلَّ الإجماعُ على أن حكم أهل الكتاب حكمان : وأن منهم من تُنكَحُ نساؤه وتؤكل ذبيحته ، ومنهم من لا تنكح نساؤه ، ولا تؤكل ذبيحته ؛ وذكر الله عز وجل نعمته على بنى إسرائيل فى غير موضع من كتابه ، وما آتاهم دون غيرهم من أهل دهرهم ؛ كان من دان دينَ بنى إسرائيل قبل الإسلام من غير بنى إسرائيل ، فى غير معنى بنى إسرائيل : لأنه لا يقع عليه أهل الكتاب بأن آباءَهم كانوا غير أهل الكتاب ، ومن غير نسب بنى إسرائيل ، فلم يكونوا أهل

---

(٩٦) الامام الشافعى « الأم » ج ٤ ص ١٠٤ .

(٩٧) أى : هم المرادون . وتكون هذه الكلمة الأخيرة خبرا مرفوعا وليست وصفا لبنى اسرائيل .

(٩٨) الشافعى المرجع والموضع السابقان . وواضح أنه يتحدث عن اجماع سابقيه ومعاصريه، اذ نجد بعده من يخالف فى هذا كأبى ثور ثم داود الظاهرى وكلاهما ممن تفقه على الفقه الشافعى .. كما سنرى

كتاب إلا بمعنى (أى: بمعنى خاص محدود) لأهلَ كتاب مطلق »(٩٩) حتى يصل الشافعى إلى منطوق الحكم فيقول : « فلم يجز — والله تعالى أعلم — أن يُنكَحَ نساء أحدٍ من العرب والعجم — غير بنى إسرائيل — دان دين اليهود والنصارى بحال »(١٠٠) .

٦٤— ثم يتبع الشافعى ذلك التوجيه المنطق لرأيه بالاستدلال عليه بالمأثور عن السلف، ويَقنَع الشافعى بالأثر الذى يرويه عن عمر بن الخطاب أنه قال: « مانصارى العرب بأهل كتاب ، وما تحل لنا ذبائحهم . . »(١٠١) ثم يقول عنهم : « أرى للأمام أن يأخذ منهم الجزية ، وأما ذبائحهم فلا أحب أكلها ، خبراً عن عمر وعن على.»(١٠٢)

٦٥— على أن الشافعى يزيد موقفه هذا من سائر الدخلاء على اليهودية والنصرانية تشدّدا ، وليس نصارى العرب ويهودهم خاصة ، فيقول فى موضع آخر : « ولا يحل نكاح حرائر من دان من العرب دين اليهودية والنصرانية ، لأن أصل دينهم كان الحنفية ، ثم ضلوا بعبادة الأوثان، وإنما انتقلوا إلى دين أهل الكتاب بعده، لا بأنهم كانوا الذين دانوا بالتوراة والإنجيل ، وكذلك كل أعجمى كان أصل دين من مضى من آبائه عبادةَ الأوثان ولم يكن من أهل الكتابين المشهورين : التوراة والإنجيل . . . » .

٦٦— لكن إذا ماتم الزواج بين مسلم وكتابية يباح زواجها ، فإن الشافعى يهتم بتقرير العدالة النزيهة التامة بينها وبين الزوجة المسلمة سواء بسواء: « ويقسم للكتابية مثل قسمته للسلمة ، لا اختلاف بينهما ، ولها عليه ما للسلمة »(١٠٣) .

وأخيراً فإن من تهوّد من النصارى أو تنصّر من اليهود ، قد انسلخ أيضاً من عداد « أهل الكتاب »(١٠٤).

---

(٩٩) المرجع والموضع أنفسهما .

(١٠٠) المرجع والموضع أنفسهما ثم أنظر ص ١٠٥ من المرجع نفسه .

(١٠١) الشافعى (الأم) حـ ٤ ص ١٠٤

(١٠٢) المرجع نفسه ص ١٩٤ .

(١٠٣) المرجع نفسه جـ ٥ ص ٦ .

(١٠٤) المرجع نفسه . جـ ٤ ص ١٠٥ .

٦٧ – والآن ؛ نواجه بين استدلالات الاتجاهين المتضادين : الحنفى فى توسيعه لمفهوم أهل الكتاب ، والشافعى فى تضييقه إياه(١٠٥) .

أولا – فأما الاتجاه الحنفى ، فيستند إلى :

أ – عموم النصوص التى اقتصرت على وصف من يباح الزواج من نسائهم وهم غير مسلمين بأنهم « أهل كتاب » : دون تخصيص للنصارى واليهود من بين سائر أهل الكتب السماوية الأخرى – من جهة – ثم دون تفرقة بين الأصلاء والدخلاء من اليهود والنصارى أنفسهم من جهة أخرى. ب – خلوّ النصوص القرآنية والنبوية مما يشهد لذلك التخصيص أو لهذه التفرقة .

ثانياً ؛ وأما الاتجاه الشافعى فيستند إلى :

أ – أن القرآن هو القائل للعرب : « أن تقولوا : إنما أُنزِلَ الكتابُ على طائفتين من قبلنا(١٠٦) » . وهذا حصر للديانات السابقة على الإسلام والباقية إلى عهده بأنها – فى عرف القرآن – ديانتان ولا أكثر، وهما اليهودية والنصرانية، ولم يخالف أحد بين أصحاب النبي والمفسرين الأولين للقرآن فى أن « الطائفتين » هما اليهود والنصارى(١٠٧) .

ب – أما الصحائف التى أنزلها القرآن على إبراهيم، وداود، وعلى شيث – كما قيل – فإنها مواعظ وإرشادات وأناشيد دينية دعائية ، ونظرة واحدة إلى مزامير داود كافية لإثبات ذلك . والديانة بمعناها الصحيح قوامها تشريع التعاليم والأحكام(١٠٨) .

---

(١٠٥) راجع الفقرتين ٥٩ ، ٦٠ من هذا الفصل .

(١٠٦) سورة الانعام آية رقم ١٥٦

(١٠٧) ابن كثير « تفسير القرآن العظيم » ج ٢ ص ١٩٢ .

(١٠٨) عبد الكريم زيدان « أحكام الذميين والمستأمنين » ص ١١ ، ١٢ نقلا عن :

أ – ابن قدامة « المغنى » ج ٦ ص ٥٠٠ ، ج ٨ ص ٤٠٦ .

ب – الشيرازى « المهذب » ج ٢ ص ٤٧ .

جـ – محمد عبده ومحمد رشيد رضا « تفسير المنار » ج ٤ ص ١٩٠ .

د – الجصاص « أحكام القرآن » ج ٢ ص ٣٢٧ ، ج ٣ ص ٩١ .

هـ – عبد الوهاب النجار « قصص الأنبياء » ص ٣٠٧ وصحته ص ٣١١ فى المرجع المذكور ثم أنظر مزامير داود نفسها كما تسجلها التوراة فى سفر مستقل من أسفارها .

ج — وقد أضاف بعض فقهاء الشافعية إلى ما سبق : أن هذه الصحائف لم تكن من كلام الله ، وإنما هي من الإلهام الإلهي ، شأن الحديث النبوي في الإسلام(١٠٩) .

هذه هي خلاصة الأسانيد التي يرتكن إليها كل من الاتجاهين ، ولسوف نعود إلى مناقشتها جميعاً في المطلب الرابع . حينما نتصدى لعرض (رأينا الخاص) .

المطلب الثالث : المواقف المتوسطة بين الاتجاهين :

٦٨ — (ا) الفقه المالكي : أما المذهب المالكي فقد انحاز إلى الاتجاه الأول الحنفي ، في توسيع مفهوم أهل الكتاب ليشمل سائر اليهود وسائر النصارى ، لكن الفقه المالكي لم يمض في هذا التوسع إلى أقصى المدى الذي تطرق إليه الأحناف ، فهو لا يرى « أهل كتاب » إلا اليهود والنصارى(١١٠) ولا غير .

٦٩ —(ب) كذلك الفقه الحنبلي : فقد استقر على شمول سائر اليهود والنصارى(١١١) لكنه ، اقتبس من الفقه الشافعي : اشتراط الأصالة والعراقة الكتابية ولو في أضيق نطاق ، وهو أن يكون الأبوان كلاهما على الأقل من أهل الكتاب ، أما إذا كانت المرأة الكتابية قد دخلت مؤخراً إلى المسيحية أو اليهودية ، وكان أبواها معاً أو أحدهما من غير أهل الكتاب ، فإن الزواج بها لا يباح لمسلم ، وهناك قول في هذا الفقه بإباحتها رغم ذلك . كما نشب الخلاف حول ما أثاره الشافعية من تحريم نصارى العرب خاصة ، ولكن الرأي القائل بالإباحة هو الأغلب والأظهر في الفقه الحنبلي ، واكتفى به بعض الفقهاء والشراح دون إشارة لخلافه(١١٢) .

---

(١٠٩) أبو اسحاق ابراهيم الشيرازي « المهذب » ج ٢ ص ٤٧ .

(١١٠) أ — أحمد الدردير « الشرح الكبير » على هامش المرجع التالي .

ب — محمد عرفه الدسوقي « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » ج ٢ ص ١٠٠ ، ١٠١ ، ٢٦٧ .

(١١١) حاشية لبعض الشراح على « المقنع » موفق الدين عبد الله بن قدامة ج ٣ ص ٣٨ ،٣٩ ، ٥٣٦ .

(١١٢) أ — موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي « المقنع » مع الهامش ج ٣ ص ٣٨ ، ٣٩ ، ٥٣٦ . ب — علاء الدين علي بن سليمان المرداوي « التنقيح المشبع » ص ٢٢٠ . ج — بهاء الدين عبد الرحمن المقدسي « العدة » ص ٣٨٤ . د — زين العابدين عبد الرحمن البعلي « كشف المخدرات » ص ٣٦٣ ، ٤٨٩ .

٧٠ — حـ لكن الفقه الشيعي الزيدى : نراه أقرب هذه المذاهب إلى الفقه الشافعي، ولعل مما لا يغيب عن الذكر، أن الإمام الشافعي نفسه قد قيل عنه إنه كان فى صدر شبابه شيعياً أو يكاد(١١٣) هذا فضلا عما نراه من اعتماد الشافعي نفسه على أقوال علىّ وآرائه كحجة شرعية فى أكثر من موضع من فقهه(١١٤) فقد جاء فى « مجموع الفقه الكبير » ما نصه : «حدثنى زيد بن على عن أبيه عن جده عن علىّ عليهم السلام أنه قال: (يتزوج المسلم اليهودية والنصرانية . . وكَرِهَ علىّ عليه السلام نكاح أهل الحرب ونصارى العرب وقال: ليسوا بأهل كتاب). » ثم أفاض شرف الدين الحسين بن أحمد السياغي شارحا لهذا النص ، فى سرد الروايات المؤيدة للتفصيليات الواردة فيه . لكن من الحق أن نقف — كما وقف الشراح لهذا النص — أمام هذا اللفظ (وكره على) وهو يفيد بمجرد الكراهة لا التحريم ، ثم الجمع بعده بين « نكاح أهل الحرب » وبين « نصارى العرب » . والثابت من الروايات الشارحة جميعاً لهذا النص هو قصد التحريم بلفظ الكراهة : سواء فى « نكاح أهل الحرب » أم الزواج من « نصارى العرب » . فقد جاء فى هذه الروايات بأسانيدها المتصلة « عن على عليه السلام قال : لا تحل نساء بنى تغلب ولا ذبائحهم؛ فإنهم لم يتمسكوا من النصرانية إلا بأكل الخنزير وشرب الخمر وصلاتهم للصليب! » لكن وفى أعقاب ذلك مباشرة وردت رواية أخرى عن على نفسه كذلك ، بالكراهة وحدها لا بالتحريم(١١٥) .

٧١ — ومن الجدير بالذكر: هذا الذى ينبّهنا إليه ابن القيم من أن أئمة الفقه كانوا يطلقون لفظ (الكراهة) ويريدون به (التحريم) فعلا(١١٦) . ولقد رأينا مصداق

---

(١١٣) محمد أبو زهرة « الشافعى » ص ٢١ — ٢٣ ، ٤٥ ، ٤٦ .

(١١٤) المرجع السابق ص ١٣٩ — ١٤٢ مع الهامش ثم تذكر ما نقلناه عن استدراك الشافعى فى استبعاد نصارى العرب من أهل الكتاب إلى ما يرويه عن على وعن عمر راجع الفقرة ٦٤ مما سبق .

(١١٥) شرف الدين الحسين بن أحمد السياغى : « الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير للإمام زيد » ج ٤ ص ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ٦٦ .

(١١٦) ابن القيم أ — « أعلام الموقعين » ج ٢ ص ٣٩ ، ٤٠ ، ب — « زاد المعاد » ج٤ ص١٤

ذلك فيما أسلفناه قريباً من كلمات الإمام الشافعي وفى هذا المجال بالذات : مجال الزواج من نصارى العرب ، فقد عبّر عنه مرة بالكراهة ، ومرة بالتحريم الصريح(١١٧) . بل إن الشارح الزيدى أبا الحسين السياغي نفسه قد أتبع هذه الروايات بقوله صراحة: « والمراد بالكراهة التحريم » كما يذكر بعد ذلك : أنه إذا اتجه رأى إلى اختصاص النساء الحربيات بالكراهة ، فإن نصارى العرب حكمهم باق على التحريم الصريح(١١٨). وهذا ما نجده كذلك عند الشراح الزيديين الآخرين(١١٩) .

٧٢ — (د) المذهب الظاهرى : ومعروف أن الإمام الأول لهذا المذهب ، وهو أبو سليمان داود بن على الأصفهانى ، قد كان فى صدر نشاطه المدرسى فقيهاً شافعياً (١٢٠) فنرى عنـــد لسان هذا الفقه : أبى محمد على بن حزم ، ذلك النص « وجائز للمسلم نكاح الكتابية وهى اليهودية والنصرانية بالزواج » . . (١٢١) .

فأما عن متابعة الفقه الظاهرى للاتجاه الشافعى فى تضييق مفهوم « أهل الكتاب » فإنا نجد ذلك عند ابن حزم ، ولكن خلال حديثه عن موضوع آخر هو « ما يحلُّ من طعام أهل الكتاب وذبائحهم » فنراه هناك يحدد الكتابى بتحديد الشافعى له ، قاصراً على الأُصلاء دون الدخلاء ممن دخلوا إلى ديانة أهل الكتاب

---

(١١٧) راجع الفقرتين ٦٤ ، ٦٥ المساد فيما أسلفناه منذ قريب .

(١١٨) السياغى « الروض النضير » ج ٤ ص ٦٥ ، ٦٦ .

(١١٩) أحمد بن يحيى بن المرتضى « البحر الزخار » ج ١ ص ٤٣ . وكذلك عبد الله بن مفتاح « شرح الأزهار » ج ٢ ص ٢٠٩

(١٢٠) محمد يوسف موسى « المدخل لدراسة الفقه الاسلامى » ص ١٠٨ ، ١٨١ ثم انظر تفصيل ذلك عند محمد أبى زهرة .

أ ــ « ابن حزم » الفصل الخاص بنشأة الفقه الظاهرى .

ب ــ « الشافعى » ص ٣٦٣ .

(١٢١) ابن حزم « المحلى » ج ٩ ص ٥٤٣ .

بآخرة، بل إن عبارات ابن حزم فى ذلك التحديد وفى الدفاع عنه تشبه إلى حد بعيد عبارات الشافعى فى هذا الصدد (١٢٢) .

وختاما ، فهذه هى نهاية المطاف مع المدارس الفقهية المذهبية حول تحديد مفهوم «أهل الكتاب» وقد آن لنا الآن أن ننتقل إلى الحديث عن رأينا الخاص فى هذا الصدد .

المطلب الرابع : تحليل واستنتاج ، مع إبداء رأينا الخاص :

وينقسم هذا المطلب إلى فرعين متواليين : أولهما لاستخلاص رأينا الخاص، وثانيهما لمراجعة مواقف الفقه من تحديد «أهل الكتاب» فى ضوء رأينا هذا .

الفرع الأول : تحليل واستنتاج ، لاستخلاص رأينا الخاص :

٧٣ — مرة أخرى، نؤكد ماأعلناه غير مرةوفى كل مناسبة، من رأينا فى تفسير كل كلمة أو عبارة فى نص أى نص : أننا نلتزم أول ما نلتزم بتفسير النص فى بيئته ، أو بعبارة أخرى ، برصد هذه الكلمة أو العبارة فى لغة واصطلاح هذا النص بالذات وفى استعمالاته لها ثم نتبع ذلك بهذه الاستعمالات فى ماقد يصاحب النص من نصوص تفسيرية ملاصقة له ، قريبة من مورده ، وفى مجالنا هذا حول تحديد مفهوم أهل الكتاب ، فإن واجبنا الأول أن نسأل القرآن ذاته ، الذى أطلق هذا التعبير ، عن تحديد المفهوم الحقيقى الذى يعنيه هو دائماً فى استعمالاته لهذا التعبير ؟ ؟ ثم نتبع ذلك بتوجيه السؤال نفسه إلى السنة النبوية الصحيحة فى استعمالاتها الصريحة لهذا التعبير ، لما نعلمه من أنها هى المرجع التفسيرى الأول الذى أحال القرآن نفسُه إليه ، واعتمده فى كل مايحتاج إلى شرح أو بيان. «وأنزلنا إليك الذكرَ لتُبيِّنَ للناس ما نُزِّلَ

---

(١٢٢) ابن حزم « المحلى » ج ٧ ص ٥٣٦ . وكذلك : ج ٩ ص ٥٤٧ ، ٥٤٨

إليهم »(١٢٣) . وعندئذ تتكشف أمامنا هذه الحقيقة الواضحة التالية :

٧٤ — أن القرآن قد استعمل هذا التعبير « أهل الكتاب » فى اثنين وثلاثين موضعا(١٢٤) لكنا وفى الوقت ذاته : نكتشف أن معظم هذه المواضع — وليست كلها — تدل بمضمونها ، بسياقها ، بمناسبات ورودها . . على انصراف هذا التعبير إلى أصحاب التوراة والإنجيل خاصة ، بينما يكشف بعض هذه المواضع عن أن هناك كتبا أخرى غير التوراة وغير الإنجيل !

٧٥ — أما بالنسبة لهذه الأغلبية من الآيات : فحسبنا هنا أن نذكر طائفة منها تدل بظاهرها وبسياقها على توضيح هـــذا المفهوم وقصره على اليهود والنصارى ولاغير ، فمنها :

ا — « يأهل الكتاب لاتغلوا(١٢٥) فى دينكم ، ولاتقولوا على الله إلا الحق ، إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه »(١٢٦) فواضح من هذه الآية : أنها تناشدهم أن لا يقولوا على الله وعلى السيد المسيح عليه السلام ما ليس حقا . . لكنه يخاطبهم رغم ذلك بأنهم : « أهل الكتاب » !

(ب) « ولقد أخذ الله ميثاق بنى إسرائيل . . . . » ثم : « فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية ، يحرفون الكلم عن مواضعه ، ونسوا حظا مما ذكروا به . . »

---

(١٢٣) سورة النحل آية ٤٤ .

(١٢٤) انظر : أ — سورة البقرة . الآية ١٠٥ والآية ١٠٩ . ب — سورة آل عمران . الآيات ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٧٢ ، ٧٥ . ٩٨ ، ٩٩ ، ١١٠ ، ١١٣ ، ١٩٩ . ح — سورة النساء . الايات : ١٢٣ ، ١٥٣ ، ١٥٩ . ١٧١ . د — سورة المائدة . الآيات : ١٥ ، ١٩ ، ٤٧ ، ٥٩ ، ٦٥ ، ٦٨ ، ٧٧ . هـ — سورة العنكبوت . الآية : ٤٦ . و — سورة الأحزاب . الاية : ٢٦ . ز — سورة الحديد . الآية ٢٩ . ح — سورة الحشر . الآية : ٢ والآية ١١ . ن — سورة البينة . الآية الأولى والسادسة .

راجع الفقرات ٣٨ — ٥٤ من هذا الفصل .

(١٢٥) أى لاتبعدوا ولا تسرفوا فى تجاوز الحق .

(١٢٦) سورة النساء . آية ١٧١ .

ثم : « ومن الذين قالوا : إنا نصارى ، أخذنا ميثاقهم فنسوا حظاً مما ذُكِّروا به » .
ثم وفى عقب هذه الآيات مباشرة : « يأهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير ... »(١٢٧) وواضح من هذه الآيات المتوالية المتلاصقة أن القرآن يعنّف اليهود لأنهم يحرّفون الكلم عن مواضعه ، ثم ينعى عليهم وعلى النصارى أنهم « نسوا حظاً مما ذكروا به » لكنه بعد ذلك كله ، وبرغم ذلك كله ، يناديهم معاً ، هؤلاء وأولئك بقوله : « يأهل الكتاب » ثم يقرر أن محمداً قد جاء ليبين كثيراً مما سبق تقرير إخفائه من هذا الكتاب .

(ج) وكذلك : « وقالت اليهود والنصارى نحن أبناءُ الله وأحباؤه ، قل : فلِمَ يعذبكم بذنوبكم ؟ بل أنتم بشر ممن خلق ، يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ، ولله ملك السموات والأرض وما بينهما ، وإليه المصير . يأهل الكتاب قد جاءكم رسولنا .. »(١٢٨) .

(د) وأخيراً : « وقالت اليهود ليست النصارى على شيء ، وقالت النصارى ليست اليهود على شيء ، وهم يتلون الكتاب »(١٢٩) .

٧٦ — وبعد ، فلئن كانت الآيات التى عرضناها تتحدث عن الكتاب المرسل إلى اليهود والنصارى ، أى بمعنى : التوراة والإنجيل ؛ لكن وفى الوقت ذاته : نرى آيات أخرى ، تكشف عن أن هناك كتباً سماوية أخرى غير التوراة وغير الإنجيل ، مثل : قل : يأهل الكتاب ، لستم على شيء ، حتى تقيموا : التوراة ، والإنجيل ، وما أُنزِل إليكم من ربكم »(١٣٠) .

٧٧ — رأينا وشواهده : والآن : آن لنا أن نبوح برأينا الخاص فى تحديد : « أهل الكتاب » ولعل مما يلقى مزيداً من الضوء أمامنا ، ويرشدنا إلى وجهة نظرنا فى فهم الآية الأخيرة : أننا نرى أن القرآن قد أعقبها فوراً وبدون فاصل ، بآية أخرى : « إن الذين آمنوا ،

---

(١٢٧) سورة النساء . الآيات ١٤ — ١٥ .
(١٢٨) سورة النساء . الآيتان ١٨ ، ١٩ .
(١٢٩) سورة البقرة . الآية ١١٣ .
(١٣٠) سورة المائدة . آية ٦٨ .

والذين هادوا ، والصابئون ، والنصارى ، من آمن منهم بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً ، فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون »(١٣١) .

وفى رأينا : أنه من البعيد جداً عن المنطق المستساغ أن يضع القرآن (الصابئين) هذا الموضع فى هذا السياق ، ثم يجمعهم جميعا بهذا الحكم الواحد (من آمن منهم . . فلا خوف . .) دون أن نفهم من ذلك كله أن الصابئين أهل كتاب ، شأنهم شأن من سبقهم ، ومن لَحِقَ بهم فى الذكر . . ؟ ؟ بل إن القرآن ليزيدنا قربا من الصواب ، وزلفى من الحق ، إذ يعقب هذه الآية أيضاً بآية ثالثة تالية ملاصقة : « لقد أخذنا ميثاق بنى إسرائيل وأرسلنا إليهم رسلا . . »(١٣٢) ثم يقرر فى موضع آخر أن هناك رسلا لم يذكرهم : « ورسلا قد قصصناهم عليك ورسلا لم نقصصهم عليك »(١٣٣). وإذا كان من بديهيات اللغة : أن (الرسل) جمع رسول : وأن الجمع فى لغة العرب ، بل فى اللغات السامية (Semitic Languages) بعامة ، لا يمكن أن يعنى « الاثنين » إذ ينفرد المثنى بصيغة خاصة به ، تعرف بصيغة التثنية(١٣٤) وإذا كان من مسلّمات الاصطلاح الإسلامى : أنّ الرسول هو نبىّ أرسله الله برسالة دينية(١٣٥) وإذ كان المؤكد من نصوص القرآن نفسه : أن الله قد أرسل رسلا غير من ذكر أخبارهم فيه ، كما أسلفنا حالا . وإذن : فتكون النتيجة المنطقية الحتمية لهذه المقدمات الواضحة الصريحة هى : أن هذه الآية الأخيرة لا تعنى إلا أن

---

(١٣١) السورة نفسها . آية ٦٩ .

(١٣٢) السورة نفسها . آية ٧٠ .

(١٣٣) سورة النساء . آية ١٦٤ .

(١٣٤) وهذه بذاتها ، من أبرز المميزات الهامة لدوحة اللغات السامية بين سائر الدوحات فى الشجرة العامة للغات العالم الانسانى .. ففى اللغات اللاتينية كالانجليزية والفرنسية مثلا — وهى من الدوحة الآرية — لايوجد غير المفرد وهو الواحد ، ثم الجمع وهو الاثنان فما فوقهما .. وان شذت عن ذلك اللغة اليونانية ، لأسباب لغوية خاصة .

(١٣٥) قد يكون النبى رسولا وقد لايكلف برسالة .. لكن كل رسول لابد أن يكون نبيا ..

هناك أكثر من رسولين قد بعثهما الله إلى بنى إسرائيل ، غير موسى وعيسى ، وإلا أن هناك أكثر من رسالتين أرسلهما الله إلى بنى إسرائيل غير التوراة والإنجيل ، وسواء أكان هؤلاء الرسل قد ذكرهم القرآن أم لم يذكرهم ، على حدّ سواء . وهذه الحقيقة ، هى النتيجة المنطقية الحتمية لما أسلفناه آنفا .

٧٨ — اعتراض ، وتفنيده : ولن يجدى فتيلا فى إنكار هذه الحقيقة أو التفلّت منها ما قيل وما يقال من أن العرف العربىّ والفهم السلفىّ القديم ، قد استقر كلاهما على صرف « أهل الكتاب » إلى اليهود والنصارى المعروفين بهذين الاسمين خاصة ، أو أن القرآن نفسه قد خاطب هذا العرف والفهم العربى بقوله : « أن تقولوا : إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا »(١٣٦) . ذلك أن هذا العرف وذلك والفهم ، لا يعنى كلاهما بحال : استبعاد من نزل عليهم كتاب سماوى آخر ، ما دامت الآية الخاصة بإباحة الزواج من الكتابيات — وهى موضوع بحثنا هذا — لم تقيد حكمها بهؤلاء المعروفين للعرف وللفهم العربى القديم من اليهود والنصارى خاصة .

٧٩ — وإذن : فليس هناك — فى رأينا — ما يمنعنا على الإطلاق من أن نسمع وأن نصغى السمع لكل طائفة تزعم أن لها رسولا نبيا ، ورسالة سماوية ، غير التوراة وغير الإنجيل ، ما دمنا نلتزم بهذه النتيجة المنطقية التى أوضحناها وهى أن هناك رسلا قد أرسلهم الله غير موسى وعيسى ، وأن هناك — بالتالى — رسالات دينية قد أنزلها الله غير التوراة وغير الإنجيل .

وإذن : فإذا زعمت طائفة — أية طائفة — صابئة أو غير صابئة : أنها تستمسك بكتاب سماوى هو « زبور » الرسول النبى داود مثلا . . فليس من الممكن — فى ضوء النتيجة التى أوضحناها من تلك الآيات — أن — ننكر على هذه الطائفة دعواها على الإطلاق . .

---

(١٣٦) سورة الأنعام . آية ١٥٦ .

٨٠ — اعتراض آخر، وتفنيده : ولن يجدى فى تبرير هذا الإنكار لتلك الحقيقة أيضا : ، ماقيل ومايقال من أن هذا « الزبور » لم يكن تشريعا وأحكاما وإنما اقتصر على أناشيد ومواعظ (١٣٧) ذلك أننا لو رجعنا إلى نصوص حديث التوراة عن داود ، لوجدناه لا يدعو بنى إسرائيل إلا كما دعاهم من بعده عيسى (١٣٨) بل محمد أيضاً : إلى الالتزام بتوراة موسى واتباعها ، وهذه الدعوة فى ذاتها رسالة . . ومعروف أن الشريعة المسيحية منذ نشأت وحتى الآن ، لم تزل تستند إلى أحكام التوراة ، ولم يكن معنى هذا أن ننفى عن السيد المسيح أن كانت له رسالة هى المسيحية ، وأن كان له كتاب هو الإنجيل !

٨١ — مصدر اللبس : وفى رأينا ؛ أن خطأ المنكرين على من يدّعون التشبث بزبور داود أن يكونوا من أهل الكتاب ، إنما التبس عليهم من خلطهم بين «الزبور» الذى نص عليه القرآن وصرح باعتباره رسالة من الرسالات وكتاباً من الكتب الإلهية أنزله على داود ، وبين هذه (المزامير) التى تسجّلها التوراة فى سفر خاص ! ولعل من الحق الآن أن نسأل هؤلاء : من أين جاءوا بهذه المطابقة وبهذا الإطلاق للزبور على هذه المزامير بالذات ؟ وكيف يتاح ذلك ، برغم هذه الآيات القرآنية التى تسجل فى صراحة قاطعة أن (الزبور) كتاب يقرنه القرآن بسائر الكتب السماوية الأخرى . . ؟ ؟ كيف ؟ والقرآن هو القائل : « إنا أوحينا إليك ، كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده ، وأوحينا إلى إبراهيم ، وإسماعيل ، وإسحق ، ويعقوب ، والأسباط ، وعيسى ، وأيوب ، ويونس ، وهارون ، وسليمان ، وآتينا داود زبوراً ، ورسلا

(١٣٧) راجع الفقرة ٦٧ — ب مع الهامش ١٠٨ من هذا الفصل .

(١٣٨) فى رأينا : ان من الأجدى ، بل من فرائض البحث العلمى ، أن نسمح لأنفسنا بالرجوع الى المرجع الأصلى مباشرة وهو التوراة أو العهد القديم ، لنرى أن داود نفسه كانت وصيته الاخيرة على فراش الموت الى ابنه سليمان : (ولما قربت أيام وفاة داود ، أوصى سليمان ابنه قائلا : أنا ذاهب فى طريق الأرض كلها ، فتشدد وكن رجلا . احفظ شعائر الرب الهك ان تسير فى طرقه ، وتحفظ فرائضه ، ووصاياه ، وأحكامه ، وشهاداته ، كما هو مكتوب فى شريعة موسى — لكى تفلح فى كل ماتفعل وحيثما توجهت) التوراة سفر الملوك الأول اصحاح ٢ — الفقرات ١ — ٣

قد قصصناهم عليك من قبلُ ، ورسلا لم نقصُصْهم عليك ، وكلمّ الله موسى تكليما(١٣٩) . »

٨٢ — وبعد : فإن من المسّلمات العلمية الآن ، لا عند المسلمين وحدهم ، ولكن بين اليهود والمسيحيين أنفسهم ، أن هناك أسفاراً لم يدرجها كتَبَةَ التوراة فيها(١٤٠) . . فلماذا لا يكون ما تدعيه بعض الطوائف « زبورا » توارثوه عن داود ، هو واحد من هذه الأسفار غير المدرجة فى كتابة العهد القديم ؟ وقد يكون هو « زبور » داود فعلا ؟ ؟ وإن لم يصل إلينا بين السجل الشائع الباقى للتوراة؟؟

٨٣ — بيد أن هـذه الآية تدفعنا لنتساءل : لماذا لا تكون هناك طوائف — لم نعرفها بعد — تؤمن بديانات سماوية وكتب مرسلة إلى نوح والنبيين من بعده ؟ وإلى إبراهيم الذى نص القرآن صراحة على أنه قد أرسل إليه صحفاً ؟ ؟ خصوصاً وأن بعض الأحكام من هذه الصحف لا زالت تتردد أصداؤها فى صميم القرآن نفسه(١٤١) ؟؟ بل إن القرآن ليأمر محمداً فى أكثر من موضع أن يتبع ملة إبراهيم حنيفا ؛ «ومنْ يرغبُ عن ملة إبراهيم إلا منْ سَفِهَ نفسه»(١٤٢) . ولماذا لا تكون هناك طوائف دينية أخرى تستعصم برسالات دينية أنزلها الله إلى إسماعيل ؟ وإسحق ؟ ويعقوب ؟ ثم إلى كل سبط « ابن » من الأسباط أبناء يعقوب ؟ ثم إلى أيوب ؟ ثم إلى يونس

---

(١٣٩) سورة النساء . الآيتان ١٦٣ ، ١٦٤ .

(١٤٠) على عبد الواحد وافى « الأسفار المقدسة » ص ٢١ ، ٢٢ .

(١٤١) أ — « ان هذا لفى الصحف الأولى . صحف ابراهيم وموسى » . سورة الأعلى . الآيتان ١٨ و ١٩ . ب — « أم لم ينبأ بما فى صحف موسى . وابراهيم الذى وفى . أن لاتزر وازرة وزر أخرى . وأن ليس للانسان الا ماسعى . وأن سعيه سوف يرى . ثم يجزاه الجزاء الأوفى » . سورة النجم : الآيات ٣٦ — ٤١ .

ونلاحظ ان كل ماورد فى هذه الآيات من الأحكام ، يتمتع بالسلطان التشريعى الكامل فى صميم التشريع الاسلامى نفسه . بل ان فى علم « أصول التشريع الاسلامى » بابا مستقلا بعنوان : « شرع من قبلنا » .

(١٤٢) سورة البقرة آية ١٣٠ .

الذى تشير أحداث السيرة النبوية نفسها إلى أن أخباره لم تكن قد انقرضت حتى عصر النبي صلى الله عليه وسلم ذاته(١٤٣) ؟؟ . ثم ، لماذا لاتكون هناك طوائف أخرى — لم نعرفها بعد — تتعلق برسالات سماوية تنتسب لسليمان ؟ بعد « زبور » أبيه داود ؟

٨٤ — بل لماذا لا تكون هناك رسالات سماوية أخرى لرسل لم يذكرهم القرآن أصلا ؟ ؟ كما تدعى بعض الطوائف من أمر هذا الرسول : « شيث بن آدم »(١٤٤) ؟

---

(١٤٣) يقول ابن اسحق فى حديثه عن رحلة النبى صلى الله عليه وسلم الى الطائف، ثم التجائه الى جوار حديقة ، ثم حضور غلام اسمه (عداس) اليه بقطف من العنب ، ثم حديث النبى صلى الله عليه وسلم معه : « فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : ومن أهل أى البلاد يا عداس ؟ وما دينك ؟ » قال : « نصرانى ، وأنا رجل من أهل نينوى » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من قرية الرجل الصالح يونس بن متى ؟ فقال له عداس : « وما يدريك ؟ مايونس بن متى » ؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ذاك أخى ، كان نبيا ، وأنا نبى .. « ابن هشام (السيرة النبوية) القسم الأول ص ٤٢١ .

(١٤٤) ذكروا : أن (شيث) هو ابن آدم عليه السلام (ابن هشام السيرة النبوية ج ١ ص٣) ولم نجد لهذا الابن أثرا فى القرآن على الاطلاق وانما وجدنا اشارتين اليه فى موضعين من التوراة ورغم حديثها المفصل عنه وعن أولاده فانها لم تشر على الاطلاق الى أنه كانت له رسالة ولا صحائف عدوها مائة وخمسين فيما زعموا .. (التوراة . سفر التكوين . اصحاح ٤ فقرة ٢٥ ، ٢٦ ثم اصحاح ٥ الفقرات ٣ — ٨ من السفر نفسه) بل زعموا أن شيث هذا أول من بنى الكعبة؟ ابن هشام ج ١ ص ١٩٣ بالهامش . أما جد الانبياء الاقربين (ابراهيم) فرغم حديث « القرآن » والتوراة عن نبوته ورسالته فلا أثر فيهما على الاطلاق لصحائف عشر أنزلها الله عليه فيما زعموا أيضا .. أنظر التوراة . سفر التكوين الاصحاحات ١١ — ٢٥ بطولها وانما ذكر القرآن أن لابراهيم صحفا بل أنه قد أشار الى بعض ما جاء فيها : « ان هذا لفى الصحف الاولى صحف موسى » . « أعنده علم الغيب فهو يرى ؟ أم لم ينبأ بما فى صحف موسى وابراهيم الذى وفى : (١) أن لا تزر وازرة وزر أخرى (٢) وأن ليس للانسان الا ما سعى (٣) وأن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الأوفى (٤) وأن الى ربك المنتهى (٥) وانه هو أضحك وأبكى (٦) وانه هو أمات وأحيا (٧) وانه خلق الزوجين الذكر والأنثى من نطفة اذا تمنى (٨) وأن عليه النشأة الأخرى (٩) وانه هو أغنى وأقنى (١٠) وأنه هو رب الشعرى » . أنظر أولا سورة الاعلى الآيتين ١٨ ، ١٩ ثم سورة النجم . الايات ٣٥ — ٤٩ . بالترتيب ولعل من الطريف أن ننبه الى أن تعداد التعاليم الواردة فى هذه الايات تبلغ عشرا ؟ فهل تصور أصحاب هذا الزعم أن ذلك معناه تعداد الصحف لابراهيم بعشر ؟؟ لكن من الانصاف أن نذكر : أن المفسرين المحققين مثل المفسر المؤرخ : الحافظ ابن كثير ، قد أضربوا صفحا عن الاشارة لهذه المزاعم أعراضا مطلقا (تفسير ابن كثير . ج ٤ ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٥٠١ ، ٥٠٢) ثم أنظر كيف انشغل الناس فى الجاهلية وصدر الاسلام بدين ابراهيم ولكن لم يذكروا هذا التحديد أبدا : ابن هشام السيرة النبوية ، القسم الاول ص ٠٦ ، ٧٧ ، ١٩٢ ، ١٩٥ ، ٢١٨ ، ٢٢٢ ، ٢٢٥ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢ . ٢٧٣ ثم أنظر : عبد الكريم زيدان « أحكام الذميين والمستأمنين هامش ١١ نقلا عن : ابن الاثير : « الكامل » ج ١ ص ٣٩ ، ٧٠ وعبد الوهاب النجار « قصص الانبياء » ص ٣٠٧ (صحته فى المرجع المشار اليه ص ٣١١) .

وكيف يمكن — فى ضوء هذه الآيات التى أسلفناها ، وتلك النتيجة التى استوضحناها منها — أن نستبعد كل هؤلاء وأولئك من الطوائف التى تستعصم برسول تدعيه إماما لها ، وبكتاب تزعمه باقياً لديها من لدن ذلك الرسول، أن يكونوا «أهل كتاب»؟

٨٥ — على أننا لو خطونا خطوة أخرى لنحاصر هذه الكلمة المفردة ، كلمة (الكتاب) فى المواضع التى وردت فيها من آيات القرآن ، وبمعنى «الكتاب المرسل» — لا الكتاب بمعنى العقد أو بمعنى قائمة الأعمال أو ماشابه ذلك مما يخرج عن موضوعنا — إذن : لوجدنا هذه الكلمة قد وردت فى القرآن فى مائتين وسبعة وثلاثين موضعاً لم تقتصر فيها على كتاب مرسل بذاته ، وإنما أطلقها القرآن على سائر الكتب المختلفة.. كما يلى :

أ — فهى فى بعض المواضع تعنى القرآن بالذات . مثل : «ذلك الكتاب لا ريب فيه ، هدى للمتقين»(١٤٥) .

ب — وهى فى بعض آخر تعنى صحف إبراهيم وآله . مثل : «فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة ، وآتيناهم ملكا عظيما»(١٤٦) .

ج — وهى فى بعض آخر تعنى توراة موسى بالذات مثل : «وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبنى إسرائيل ، ألا تتخذوا من دونى وكيلا»(١٤٧) .

د — وهى فى بعض آخر تعنى إنجيل عيسى مثل الآية القائلة على لسان المسيح: «قال إنى عبد الله آتانى الكتاب وجعلنى نبياً»(١٤٨) .

هـ — بل إنها قد تعنى بوجه عام : تلك الكتب المرسلة إلى سائر الرسل أصحاب الديانات المشهورة وغير المشهورة ، مثل : «كان الناس أمة واحدة ، فبعث الله النبيين

---

(١٤٥) سورة البقرة آية ٢
(١٤٦) سورة النساء آية ٥٤ .
(١٤٧) سورة الاسراء . الآية الثانية .
(١٤٨) سورة مريم آية ٣٠ .

مبشرين ومنذرين ، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه» (١٤٩) .

٨٦ — حقيقة أخرى تتكشف : ومن كل ذلك ، ومن الطواف بسائر الآيات القرآنية التي ورد فيها ذكر (كتاب) ، تتكشف حقيقة أخرى تؤيد تلك الحقيقة التي استوضحناها من قبل وتزيد عليها أيضاً ، وهى : أن «الكتاب» السماوى فى لغة القرآن ، يتسع إلى غاية المدى ، ليشمل كل رسالة دينية لكل رسول على الإطلاق ، وبالتالى ؛ فإن منطق القرآن لا يسمح بقصر الصفة الكتابية على اليهود والنصارى وحدهم ، أو استبعاد طائفة أياً كانت ، ما دامت تنتسب إلى رسول إلهى وكتاب سماوى مطلقاً . .

٨٧ — ولعل مما يزيد هاتين الحقيقتين وضوحا وتأكيداً : هذا الإعلان القرآنى العام فى وجه كل تعصب دينى : «وقالوا : كونوا هودا أو نصارى تهتدوا ، قل : بل ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين» قولوا : آمنا بالله ، وما أنزل إلينا ، وما أنزل إلى إبراهيم ، وإسماعيل ، وإسحق ، ويعقوب ، والأسباط ، وما أوتى موسى ، وعيسى ، وما أوتى النبيون من ربهم ، لا نفرق بين أحد منهم ، ونحن له مسلمون» (١٥٠) . ثم يعود القرآن إلى تأكيد هذا الإعلان بما يكاد يطابق لفظه فى موضع آخر (١٥١) .

٨٨ — بل لعل من الطريف أن يأتى هذا الإعلان فى أول عهد الدولة المحمدية بالمدينة «يثرب» ، وأن ينص بصراحة صارخة على اعتبار الإيمان بالجامعة الدينية العالمية عنصراً رئيسياً من عناصر العقيدة الإسلامية : «آمن الرسول بما أنزل إليه

---

(١٤٩) سورة البقرة آية ٢١٣

(١٥٠) السورة نفسها الآيتان ١٣٥ ، ١٣٦

(١٥١) سورة آل عمران آية ٨٤

من ربه والمؤمنون ، كلٌّ آمن بالله، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، لا نفرّق بين أحد من رسله ، وقالوا : سمعنا وأطعنا ، غفرانك ربنا وإليك المصير »(١٥٢) ثم يعود إلى تأكيد هذا الإعلان مرة أخرى : «والذين آمنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين أحد منهم؛ أولئك سوف يؤتيهم أجورهم ، وكان الله غفوراً رحيماً»(١٥٣) ثم يطالب المسلمين صراحة بتأكيد ذلك الإعلان: « يأيها الذين آمنوا ، آمنوا بالله ، ورسوله ، والكتاب الذى نزّل على رسوله ، والكتاب الذى أنزل من قبل »(١٥٤) ثم ، وأخيراً ، يزيد القرآن توكيده لهذا الإعلان واسعاً شاملا مفتوحا لسائر من يظهر أمرهم من الأنبياء والرسل وإن لم يرد ذكرهم فى القرآن أصلا : « ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ، ورسلا لم نقصصهم عليك »(١٥٥)

٨٩ — أما عن المعاملة الممتازة ، التى يعقدها الإسلام مع سائر الطوائف الأخرى ممن ينتسبون إلى رسالات دينية سابقة ؛ فلا جدال فى أن النبى صلى الله عليه وسلم قد منح هذه المعاملة لسائر اليهود والنصارى ، دون أن يقوم دليل واحد على أن النبى صلى الله عليه وسلم كان قبل منح هذه المعاملة يشير من قريب أو من بعيد إلى ما يمكن أن نفهم منه هذه التفرقة بين طوائفهم ، أو ذلك التخصيص لهذه المعاملة الممتازة بطائفة منهم دون أخرى ، أو أنه قد سألهم أو حاول أن يسألهم عن أصالتهم أو جدّتهم فى اعتناق ديانتهم اليهودية أو المسيحية على الإطلاق ..(١٥٦)

الفرع الثانى : مراجعة لمواقف الفقه من تحديد « أهل الكتاب » فى ضوء رأينا الخاص .

---

(١٥٣) سورة البقرة آية ٢٨٥ وهى سورة مدنية

(١٥٢) سورة النساء آية ١٥٢

(١٥٤) السورة نفسها اية ١٣٦

(١٥٥) السورة نفسها اية ١٦٤

(١٥٦) أنظر فى كتب السيرة النبوية ، مواثيق النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم معاملته بعامة للكتابيين من حوله ، ولن ترى الا مصداق ما أسلفنا .

٩٠ — اليهود والنصارى :

أما ما رأيناه عند الاتجاه الشافعى ومن تبعه من المذاهب الفقهية من محاولة استبعاد من ليس أصيلا فى الديانة اليهودية أو المسيحية من عداد أهل الكتاب ؛ ففى رأينا : أن هذه المحاولة لا تزيد ، عن مجرد اجتهاد فقهى عارٍ من كل سند .

وفى رأينا كذلك : أن انحراف بعض النصارى عن تعاليم النصرانية ، أو بعض اليهود عن تعاليم اليهودية ، لا يمنح المسلمين على الإطلاق حق سلخهم من دياناتهم واستبعادهم من عداد أهل الكتاب . .

بل إننا نرى : أنه مهما أوغل بعض اليهود والنصارى فى خروجهم — طبقاً للنظرة الإسلامية — عن أصول دينهم كما يصوره الإسلام ، فإنهم لم يزيدوا على ما أورده القرآن صريحاً واضحاً فى سرد مقالاتهم ومناقشاته لهم . لكنه مع ذلك كله ، قد أصر على تسميتهم « أهل الكتاب » ثم أباح الزواج من نسائهم بعد هذا كله جميعاً . .

٩١ — الصابئون :

ننتقل إلى الطائفة الثالثة من الطوائف التى ظهرت على مسرح الفقه الإسلامى وهى طائفة الصابئين . ويبدو من الاختلاف الفقهى فى شأن هؤلاء الصابئين : — حتى بين فقهاء المدرسة الواحدة ! — غموض الصورة لهؤلاء الصابئين والتباس أمرهم ، وتناقض المعلومات الإسلامية عنهم ، مما نجم عنه الاختلاف بين الإمام أبى حنيفة نفسه الذى أجاز الزواج من نسائهم ، وبين صاحبيه : أبى يوسف ومحمد ، اللذين ذهبا إلى تحريم هذا الزواج « لأنه وقع عند أبى حنيفة رحمه الله أنهم صنف من النصارى (؟) يقرءون الزبور(١٥٧) وهذا هو الذى يظهرونه من اعتقادهم . ووقع عند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله : أنهم يعبدون الكواكب ويعتقدون أن الكواكب آلهة ، وهذا هو الذى يضمرونه من اعتقادهم . . »(١٥٨) على أن من الجدير بالذكر :

(١٥٧) ويبدو استعمال كلمة (النصارى) بديلا لاهل الكتاب .. لا (النصارى) بالمعنى الدقيق وهم المسيحيون لان من يقرءون (الزبور) هم أتباع النبى داود لا المسيح ..

(١٥٨) السرخسى (شرح السير الكبير لمحمد بن الحسن تلميذ أبى حنيفة) وانظر كذلك : الفتاوى الهندية ج ١ ص ٢٨١

أن أبا حنيفة رغم قوله بالإباحة ؛ نراه يقرنها بالكراهية ، ولعل فى هـــذا أيضاً ما يكشف عن غموض صورتهم عنده(١٥٩) .

٩٢ — والواقع أن هذا الغموض الذى أحاط بالصابئين ، يبدو واضحا فى سائر الفقه الإسلامى ، فانظر مثلا إلى عبارة الشافعى رحمه الله بشأنهم ، ونصها : « فإن كان الصابئون . . من بنى إسرائيل (؟) ودانوا دين اليهود والنصارى ؛ فلأصل التوراة ولأصل الانجيل نُكحت نساؤهم وأُحلت ذبائحهم ، وإن خالفوهم فى فرع من دينهم لأنهم فروع قد يختلفون من بينهم . وإن خالفوهم فى أصل التوراة (؟) لم تؤكل ذبائحهم ولم تنكح نساؤهم » !(١٦٠)

٩٣ — والظاهر أن أمر « الصابئين » قد بقى هكذا غامضاً فى نظر الفقه الإسلامى بعامة ، والفقه الحنفى بالذات — وهو الذى يتزعم الاتجاه إلى إسباغ الصفة الكتابية على « كل أهل كتاب سماوى » — إلى أجيال متوالية من الفقهاء المتقدمين ، فيقول القدورى الحنفى مثلا ، وهو من فقهاء القرن الخامس الهجرى ، ما نصه : « ويجوز تزويج الصابئيات إن كانوا (؟) يؤمنون بنبي ويقرون بكتاب ، وإن كانوا(؟) يعبدون الكواكب ولا كتاب لهم لم يجز مناكحتهم »(١٦١) وطبق هذه العبارة ما نجده عند برهان الدين المرغينانى وهو من فقهاء الأحناف أيضاً للجيل التالى فى القرن السادس الهجرى(١٦٢) . بل إن هذا الغموض ليستمر عند الفقهاء والشراح إلى أواخر القرن التاسع الهجرى ، كما نرى ذلك عند الكمال بن الهمام(١٦٣) بل إلى ما بعده أيضاً(١٦٤) .

---

(١٥٩) المرجعان والموضعان أنفسهما .

(١٦٠) الشافعى « الام » ج ٤ ص ١٠٥ وكذلك ص ١٨٦ ، حيث يقول : « قال الشافعى » من دان دين اليهود والنصارى من الصابئين . . . أكلت ذبيحته وحل نساؤه وقد روى عن عمر . . . مثل ما قلنا فاذا كانوا يعرفون باليهودية أو النصرانية فقد علمنا أن النصارى فرق فلا يجوز اذا جمعت النصرانية بينهم أن نزعم أن بعضهم تحل ذبيحته ونساؤه وبعضهم تحرم الا بخبر يلزم مثله ولم نعلم فى هذا خبرا فمن جمعته اليهودية والنصرانية فحكمه حكم واحد . . »

(١٦١) أبو الحسن أحمد القدورى (توفى ٤٢٨ هـ) « المختصر » ص ٧٩

(١٦٢) برهان الدين على المرغينانى (توفى ٥٩٣ هـ) « الهداية » فى صلب المرجع التالى .

(١٦٣) كمال الدين محمد بن الهمام (توفى ٨٦١ هـ) « فتح القدير » ج ٢ ص ٣٧٤

(١٦٤) أ — عبد الغنى الميدانى « اللباب فى شرح الكتاب » ص ٢١١

ب — شيخى زاده « مجمع الانهر » ج ١ ص ٣٢٨ ج — محمد علاء الدين الحصكفى « الدر المنتقى » على هامش المرجع نفسه

ولعل من الطريف ما نراه عند بعض هؤلاء الفقهاء والشراح الحائرين فى أمر «الصابئين» حتى لم يجد بعضهم إلا تلافى المشكلة جملة (؟) بالنص على إباحة الكتابية المقرة بنبي والمؤمنة بكتاب، ثم تحريم عابدة الكوكب التى لا كتاب لها.. وكفى..؟[165]

لكن وبرغم ذلك: فإنا نرى بعض هؤلاء الفقهاء والشراح المتأخرين أنفسهم يخرجون عن هذا التردد الطويل فى أمر الصابئين، فيختارون القول بإباحة الزواج — مع الكراهة — من نسائهم، وقد كان هذا هو قول الإمام أبى حنيفة كما أسلفنا، بيد أنهم فى اختيارهم هذا لم يكشفوا عن مستند جديد دعاهم لهذا الاختيار[166]. وأغلب الظن: أنهم لم يدفعهم لذلك غير الانتصار لأستاذية الإمام أبى حنيفة ليس إلا! اذ أن أمر الصابئة لم ينكشف أخيراً — حينما انكشف — عن ما يسمح بهذا الرأى، كما سنرى.

ولعل من الجدير بالذكر: أن نشير إلى ما نبه إليه هؤلاء الفقهاء والشراح من أن هذا الخلاف بين أبى حنيفة وصاحبيه، ليس فى الواقع إلا خلافا تطبيقيا فحسب، ذلك أنه إن يثبت للصابئين دين سماوى وكتاب إلهى، فالزواج من نسائهم مباح باتفاق، وإلا فلا، باتفاق أيضاً. لكن هذا كله، دون مساس بقلب المشكلة نفسها وهى: التحقق من ديانة الصابئين. وهكذا بقى الباب مفتوحا لمزيد من البحث والتحقيق.

٩٤ — وفى رأينا: أنه إن يكن لهؤلاء الفقهاء والشراح، فى ظروفهم الزمانية والمكانية، عذر أىُّ عذر، من معلومات تحدُّها الضآلة، ويسودها الغموض، عن حقائق هذه الطوائف. فإنا لنعتقد أنه الخطأ — وأىُّ خطأ — أن يواصل الفقه الإسلامى إصدار هذه الأحكام التشريعية الخطيرة، ثم — وهو الأخطر — أن ينسبها إلى دين الله..! دون محاولة لإرساء هذه الأحكام على أساس صلب، من صميم الواقع، ولو بالقدر المستطاع.. (؟)

---

(١٦٦) معين الدين الهروى منلا مسكين «شرح على كنز الدقائق» لأبى البركات عبد الله النسفى ص ٨٧ والأصل والشرح على هذا القول.

٩٥ — فإذا رجعنا — أولا — إلى مراجع (اللغة) لوجدنا أن كلمة « الصابىء » هي من المادة اللغوية « صبأ » وهي تعني الخروج والانتقال ، كما أنها بالفعل كلمة نراها كثيراً في لغة القرشيين بمكة ، يطلقونها كلما خرج من الوثنية خارج إلى الإسلام ، فكان خصوم الإسلام يهتفون به : « امنعوا صاحبكم فقد صبأ »(١٦٧) .

ويبدو لنا : أن هذا اللفظ قد شاع بهذا المعنى في لسان الحجازيين عامة ، ففي حادث خالد بن الوليد حين بعثه النبي صلى الله عليه وسلم في بعثة سلمية إلى بني جذيمة — دون الإذن له بالقتال — وهو ما يعرف عند مؤرخي السيرة النبوية باسم (سرية بني جذيمة) أو (غزوة الغميط) جاء عند ابن هشام ما نصه : « قال ابن هشام : قال أبو عمرو المدني: لما أتاهم خالد قالوا : صبأنا صبأنا »(١٦٨) أي : دخلنا في الإسلام.. بيد أن رجال المعاجم اللغوية ، ومعهم المفسرون اللغويون للقرآن ، ذهبوا في متاهات عريضة حينما حاولوا تحديد ديانة « الصابئين »(١٦٩) .

٩٦ — وأخيراً : فقد جاد علينا باحث جادّ ، هو السيد عبد الرزاق الحسني ، بأول بحث علمي ميداني قيم في هذا المجال(١٧٠) وهو إن راوده الشك أكثر من مرة فيما يتعلق بحقيقة هؤلاء الصابئين الموجودين حالياً على ضفاف أنهار العراق وحقيقة صلتهم بأولئك الصابئين الذين كانوا يحملون هذا الاسم في عصر القرآن وشباب الفقه ؛ إلا أن الذي يعنينا بحق هو ما انتهى إليه بحثه من أن : هؤلاء الصابئين لهم دين يعتقدونه سماوياً

(١٦٧) أنظر مثلا حادث الوليد بن المغيرة حينما نافس النبي ناصع بالقرآن ووقف بين مشركين يمدحه فصاحوا : « صبأ الوليد » ثم انظر لقاءاتهم لعمر بن الخطاب عقب دخوله الى الاسلام وهما حادثان مشهوران في سائر كتب السيرة النبوية . ثم أنظر : معين الدين الهروي : « شرح على كنز الدقائق للنسفي » ص ٨٧

(١٦٨) ابن هشام « السيرة النبوية » القسم الثاني . ص ٤٣١ والغميط ماء لهذه القبيلة .

(١٦٩) انظر مثلا : أ ـ ابن منظور « لسان العرب » مادة (صبأ) ـ ب ـ المقري : « المصباح المنير » مادة : صبأ

(١٧٠) ولو أنه كما يبدو من مضمونه ومن مراجعه ومن قلة استعماله لأداة الإحصاء ... وهو الأداة الأساسية الأولى في مثل هذا البحث بالذات ... إلا أن ... فإنه لا ينفي عنه فضل الريادة للبحث العلمي الميداني القيم . وإنما يستحث الدارسين الجادين لفقه الإسلامي أن يطمحوا للبحث الأوفى .. أنظر : السيد عبد الرزاق الحسني : « الصابئة قديما وحديثا » ٦٠ صفحة بالحجم المتوسط .

يقوم على عبادة إله أزلى(١٧١) خالق ، ويؤمنون بنبي مرسل بل بأكثر من نبي ، فهم يؤمنون بأن دينهم هذا موروث عن آدم ، فإبراهيم ، فموسى ، فيحيي الذى يعتقدونه (يوحنا المعمدان) الذى ورد ذكره فى الإنجيل(١٧٢) . كما أن لهم كتابا — بل كتباً — يعتقدون بعضها سماوياً وينسبونه إلى آدم أو إلى يحيى عليهما السلام.(١٧٣)أما عباداتهم وتعاليمهم وتشريعاتهم ففيها ملامح وسمات ظاهرة من تلك الموجودة فى الأديان السماوية المعروفة الأخرى وعن الإسلام ثم المسيحية بالترتيب(١٧٤) ومن كل هذا يتبين بجلاء: أن الصابئين لم يكونوا على الإطلاق فرقة من فرق النصارى .. بعكس ما كان هو الرأى السائد فى الفقه من قديم . . ؟

د — وأما السامرة أو السامريون:

٩٧— فإن انتساب اسمهم — كما يبدو — لمدينة أولمقاطعة إسرائيلية كبيرة قديمة اسمها (السامرة) وهى تقع على الشمال الشرقى من مدينة (يافا) وعلى غير بعيد من الساحل الشرقى للبحر الأبيض المتوسط(١٧٥) وعلى أنقاضها أقيمت مدينة (نابلس)(١٧٦) وقد ورد ذكر هذه المنطقة غير مرة وفى غير موضع من التوراة ، كما توالى ذكرها فى بعض الأسفار وخاصة بمناسبة إنشائها على جبل(السامرة) وذلك على يد (عمرى) الملك الإسرائيلى (٨٨٦ — ٨٧٥ ق . م) وصارت عاصمة إسرائيل إلى أن سقطت على يد الملك الأشورى البابلى (شلمنآسر) سنة ٧٢٢ ق . م بعد حصار دام ثلاث

(١٧١) المرجع نفسه ص ٢٨

(١٧٢) المرجع نفسه ص ٥٩

(١٧٣) المرجع نفسه ص ٥٩ ، ٦٠

(١٧٤) المرجع نفسه ص ٣٨ وما بعدها

(١٧٥) مانراه من أن هذا الاسم كان لاقليم ثم لمدينة فيه : أو بعبارة أخرى : لمدينة ولضواحيها ، وهو ما يطابق نصوص التوراة فى حديثها عن السامرة كما سنرى ذلك حالا . . ثم أنظر موقعها على خريطة الارض التى كانت مسرحا لحوادث التوراة أو العهد القديم . وهى ملحقة بكتاب : « التاريخ المقدس » للاب لويس برسوم الفرنسيسكانى

(١٧٦) لويس معلوف اليسوعى : « المنجد » مادة (سامرة) فى القسم الثانى من (المنجد)

ـــــنوات(١٧٧) .

٩٨ ـــ هذه هى السامرة ـــ فى نصوص التوراة ـــ التى ينتسب إليها السامريون أو السامرة، الذين ظهر اسمهم على مسرح الفقه الإسلامى فى موضوع بحثنا هذا ، ويبدو من هذه النصوص الإسرائيلية ذاتها : أن هؤلاء السامريين قد بدأت بدايتهم بخليط من الأجناس والشعوب التى دخلت إلى السامرة ثم دخلت إلى الديانة اليهودية . لذلك لما عاد اليهود إلى عاصمتهم الأخرى (أورشليم) رفضوا السماح للسامريين بالاشتراك معهم فى إعادة بناء الهيكل ، كما طبقوا عليهم ما علمناه فى موضعه من التحريم الدينى القديم للتزاوج بين الإسرائيليين والشعوب المجاورة لهم(١٧٨) وهكذا وقف السامريون موقف المنبوذين من بقية الشعب الإسرائيلى، ولم يزل هذا التنافر بين هؤلاء وأولئك

---

(١٧٧) أ ـ المرجع نفسه ص ١٩٥ ـ ٢٢٠ (ب) سفر الملوك الاول اصحاح ١٦ فقرة ٢٤ الى نهاية الاصحاح ثم سفر الملوك الثانى اصحاح ٦ فقرة ٢٤ ثم اصحاح ٧ ثم ١٧ جـ ـ كارين هنرى (التاريخ فى الكتاب) تلخيص : حبيب سعيد ص ٨٠

ويقص العهد القديم (التوراة) علينا من أنباء هذه المدينة انها كانت منذ أنشائهـــا مباءة لاقبح الشرور بما فيها الوثنية وقتل الانبياء .. حتى أرسل الله عليها من يحاصرها ويحاربها ـ وهو (يتهدد) ملك (آرام) وأن الله نصر (السامرة) وأهلها أولا ، ثم استمر الفساد وعادت النكسة للوثنية الى أن سقطت على يد (شالمناسر) ملك آشور وبابل كما أسلفنا له ثم تقول التوراة : « واتى ملك آشور بقوم من « بابل » و و « كوث » و « عوا و « حماة »و«سفرايم» وأسكنهم فى مدن السامرة عوضا عن بنى اسرائيل ، فامتلكوا السامرة وسكنوا فى مدنها ، وكان فى ابتداء سكنهم هناك أنهم لم يتقوا الرب فأرسل الرب عليهم السباع فكانت تقتل منهم .. فأمر ملك آشور قائلا : ابعثوا الى هناك واحدا من الكهنة الذين سبيتموهم من هناك فيذهب ويسكن هناك ويعلمهم قضاء آله الارض . فأتى واحد من الكهنة الذين سبوهم من السامرة وسكن فى (بيت ايل) وعلمهم كيف يتقون الرب .. كانوا يتقون الرب ويعبدون آلهتهم كعـــادة الأمم الذين سبوهم من بينهم » ثم تقول التوراة : ـ

« واضطجع (عمرى) مع آبائه ودفن فى السامرة ، وملك (أخاب) ابنه عوضا عنه : وعمل أخاب بن عمرى الشر فى عينى الرب أكثر من جميع الذين قبله ... حتى اتخذ « ايزابل » ابنة « البعل » ملك الصيدونيين امرأة وسار وعبد البعل وسجد له . وأقام مذبحا للبعل فى بيت البعل الذى بناه فى السامرة . وعمل أخاب سوارى ، وزاد أخاب فى العمل لاغاظة الرب آله اسرائيل أكثر من جميع ملوك اسرائيل الذين كانوا قبله » سفر الملوك الأول اصحاح١٦ الفقرات ٢٨ـ٣٣ . ثم أنظر الاصحاحات التالية فى هذا السفر ، ثم فى سفر الملوك الثانى الى اصحاح ١٧ الفقرة ٢٤ وما بعدها .

(١٧٨) راجع الفصل الخاص « بالاختلاف الجوهرى مانعا من الزواج فى الشريعة الاسرائيلية» وهو الفصل الاول من هذا الباب

يزداد عمقاً . . لكنه لم يستطع أن يمحو هذه الحقيقة الواقعة وهى : أن السامريين فرقة من فرق اليهود يؤمنون بالدين اليهودى وبالتوراة ، بل إن أبناء هذه الفرقة بالذات ، يحتفظون بالأسفار الخمسة الأولى(١٧٩) من التوراة بلغتهم الخاصة وهى المعروفة بالأسفار السامرية(١٨٠) .

٩٩ — وبعد : فإننا نجد المؤرخ المفسر : الحافظ ابن كثير ، يذكر هؤلاء السامرة فيقول : « والسامرة لا يؤمنون بنبي بعد يوشع خليفة موسى بن عمران »(١٨١) .

ويبدو لنا : أن ابن كثير قد بلغه فى عصره ما ذكرناه حالا ، نقلا عن بعض الأبحاث المسيحية المعاصرة من أن السامريين يحتفظون بالأسفار الخمسة الأولى للتوراة ، مع ملاحظة أن هذه الأسفار تنتهى إصحاحاتها بالحديث عن يشوع ، وإن كان هناك سفر يتبعها هو السفر السادس وهو باسم يشوع خاصة ، إلا أن من المعروف أن هناك جدلا قديماً حول الاقتصار على الأسفار الخمسة هذه ، ولعل السامريين من أصحاب هذا الرأى بالاقتصار على هذه الأسفار فلم يعترفوا بسفر يشوع ولا ما بعده من الأسفار(١٨٢) .

١٠٠ — ثم يأتى بعد ذلك : ما نجده عند أبى الفتح محمد عبد الكريم الشهرستانى من علماء القرن السادس الهجرى(١٨٣) ، خلال الحديث عن الفرق اليهودية : « . . والسامرة ، وهؤلاء قوم يسكنون جبال بيت المقدس وقرى من أعمال مصر ، ويتقشفون فى الطهارة . . »(١٨٤)

---

(١٧٩) وهى : التكوين ، الخروج ، اللاويون ، العدد ، التثنية .

(١٨٠) كاترين هنرى « التاريخ فى الكتاب » تعريب وتلخيص : حبيب سعيد ص ١٢٤ راجع الباب التمهيدى . الفصل الاول فقرة ٢

(١٨١) الحافظ بن كثير « تفسير القرآن العظيم » ج ١ ص ٥٧٢

(١٨٢) جاء فى ختام الاصحاح الاخير « الرابع والثلاثين » من سفر « التثنية » وهو آخر الاسفار الخمسة ما نصه :

فقرة ٩ — « ويشوع بن نون كان قد أمتلأ روح حكمة ، أذ وضع موسى عليه يديه ، وسمع له بنو أسرائيل وعملوا كما أوصى الرب موسى » وقد ذكر يشوع مرارا وفى غير موضع قبل هذه الفقرة من سفر التثنية .

(١٨٣) توفى سنة ٥٤٨ هـ — ١١٥٣ م

(١٨٤) عبد الكريم الشهرستانى « الملل والنحل » ص ٤٩١ ، ٥١٤

١٠١ — وأخيراً : فيبدو لنا أن هذه الصورة عن السامريين أو السامرة ، لم تجد ما يناقضها عند الفقهاء المسلمين بعامة ، فلا نجد خلافاً حول اعتبارهم من « أهل الكتاب . »(١٨٥) .

وفى رأينا : أنه وفى حدود هذه المعلومات » التى حشدناها ، والمعيار الذى أوضحناه، فإن السامريين من « أهل الكتاب » .

١٠٢ — وأخيراً : المجوس :

وهؤلاء هم آخر الطوائف التى تصدى لمناقشة أمرها الفقهاء المسلمون ، فلم يجدوا عندهم كتابا ، ولم تشفع لهم تلك الرواية المنسوبة إلى على ، والقائلة إنهم قد كان لهم كتاب سماوى ولكنّ ملكا من ملوكهم قد ارتكب الفاحشة مع أخته فلم ينكروا عليه ما صنع ، فعوقبوا لسكوتهم على هذا المنكر برفع كتابهم وحرمانهم منه حتى نسوه . . نقول إن هذه الرواية لم تشفع للمجوس عند فقهاء الإسلام ، فيقول الفقيه الحنفى كمال الدين محمد بن الهمام فى أعقاب سرده لهذه الرواية عن على بن أبى طالب رضى الله عنه ما نصه : « وليس هذا الكلام بشىء . . لأنا نعنى بالمجوس عبدة النار ، فكونهم كان لهم كتاب أوْ لا (أى سواء أكان لهم كتاب أم لم يكن) لا أثر له ، فإن الحاصل أنهم الآن داخلون فى المشركين . . »(١٨٦) .

(١٨٥) أنظر مثلا : الشافعى : « الأم » ج ٤ ص ١٠٥ ، ١٨٦

(١٨٦) كمال الدين محمد بن الهمام « فتح القدير » ج ٢ ص ٣٧٣

وجدير بالذكر : أننا وجدنا هذه الرواية عند الشيخ المجتهد : محمد بن على بن محمد الشوكانى . فقد ذكر مانصه : « روى الشافعى وعبد الرزاق وغيرهما باسناد حسن ، عن على : « كان المجوس أهل كتاب يدرسونه وعلم يقرءونه ، فشرب أميرهم الخمر فوقع على أخته فلما اصبح : دعا أهل الطمع ؟ فأعطاهم وقال : ان آدم كان ينكح أولاده بناته ! فأطاعوه وقتل من خالفه ، فأسرى على كتابهم (أى أسرى الله بكتابهم ورفعه اليه) وعلى ما فى قلوبهم منه فلم يبق عندهم منه شىء » وروى عبد بن حميد فى تفسير سورة (البروج) باسناد صحيح عن ابن أبزى ، عن على نحوه ، لكن قال : وقع على ابنته . . » أنظر : الشوكانى «نيل الاوطار» ج ٨ ص ٦٠

ويلاحظ أن رواية هذا النص تقف عند على بن أبى طالب رضى الله عنه ، ثم بعد ذلك لا ندرى : هل سمعه على عن النبى صلى الله عليه وسلم ولم يذكر ذلك صراحة ؟ أم أنه شىء عن معلوماته التى وصلت اليه من مصادر أخرى لكنه على أى حال ، لايمكن أن يرقى بصورته هذه الى =

١٠٣ — وواضح من هذه العبارة : أن ابن الهمام إذ يعرض عن هذه الرواية التى تحاول إدراج المجوس ضمن أهل الكتاب ولو فى ماض قديم ، فإنه يلتفت إلى معيار تجريدى فى تقييم المجوس ومَنْ غير المجوس ؛ وهو : أن المجوس « عبدة النار » وهذا هو الشرك الصراح الذى لا يمكن الاعتراف معه بديانة سماوية لهم .

١٠٤ — وفى رأينا أن منطوق هذه الرواية نفسها ليأبى على المجوس أن يكونوا أهل كتاب أيضاً ! بعد ما ورد فيها صريحاً من أنهم كان لهم كتاب ثم حرمهم الله منه . وإذن فهم لم يعودوا من « أهل الكتاب » على الإطلاق ، خصوصاً ونحن فى مجال نظام تشريعى ، لا متاهات بحث تاريخى أثرى غابر !

١٠٥ — لكن الفقه الإسلامى فى موقفه ضد اعتبار المجوس من « أهل الكتاب » لا يعتمد على هذه الرواية وحدها ، وإنما يعتمد هذا الفقه على سنة نبوية ، يسندها الأحناف فى أعلى مصادرهم — وهى كتابات بعض تلاميذ أبى حنيفة نفسه — إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بالذات ، فالقاضى أبو يوسف . تلميذ أبى حنيفة والملقب بالشيخ ، يقول ما نصه : « وليس أهل الشرك من عبدة الأوثان ، وعبدة النيران والمجوس فى الذبائح والمناكحة على مثل ما عليه أهل الكتاب لما جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك وهو الذى عليه الجماعة والعمل لا اختلاف فيه . . .

حدثنا قيس بن الربيع الأسدى عن قيس بن مسلم الجدلى عن الحسن بن محمد قال : « صالحَ رسول الله صلى الله عليه وسلم مجوسَ أهل (هجر) على أن يأخذ منهم الجزية ، غير مستحل مناكحة نسائهم ولا أكل ذبائحهم » ثم روى من عدة طرق عن على بن أبى طالب وحده ، وبتفصيل مسهب طويل ، تلك القصة السابقة عن المجوس ، مع التصريح

= مرتبة الحديث النبوى الصحيح .

وجدير بالذكر أيضا : أن الحافظ أبا الفداء اسماعيل بن كثير ، وهو من رجالات الحديث النبوي ، قد صرح باسناد هذه الرواية الى على وحده . أنظر : ابن كثير : « تفسير القرآن العظيم » ج ٤ ص ٤٩٣

ثم نلاحظ أخيرا ما فى هذه الروايات من : ١ — التنبيه على خطورة السكوت على منكرات الظالمين — ٢ — بشاعة الاغراء « لاهل الطمع » حتى يسوغوا هذه المنكرات . وكلاهما ترديد للمبدأ الاسلامى بفرض الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

الواضح بأن هذه القصة من معلومات على رضى الله عنه ، كما أسند إليه فى ختام بعض الروايات أنه قال صراحة : « فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الخراج لأجل كتابهم وحرّم مناكحتهم وذبائحهم لشركهم »(١٨٧) .

١٠٦ — كذلك : روى التلميذ الثانى لأبى حنيفة وهو محمد بن الحسن الشيبانى ، هذه السنة النبوية فى تحريم الزواج من نساء المجوس فقال ما نصه : « لا بأس بطعام المجوس كله إلا الذبيحة ، لقوله صلى الله عليه وسلم : سنّوا بالمجوس سنّة أهل الكتاب ، غير ناكحى نسائهم ولا آكلى ذبائحهم »(١٨٨) .

١٠٧ — وإذن : فرواية التحريم لزواج المسلم من نساء المجوس مرفوعة — كما ترى — إلى النبي صلى الله عليه وسلم نفسه . وليست مجرد اجتهاد فقهى بناء على القصة التاريخية أو تطبيقاً للمبدأ التجريدى العام ، ولو أن هذه الرواية ، لم تسلم من الطعن عليها كما سنرى . .

١٠٨ — ومهما يكن من أمر : فقد استقرت أغلبية الفقه الإسلامى على تحريم الزواج بالمجوسيات ، وقد أسلفنا موقف الفقه الحنفى(١٨٩) .

أما الشافعى رحمه الله فيقول : « لم أعلم مخالفاً فى أن لا تنكح نساء المجوس . . » بعد أن ناقش الرواية المشهورة عن علىّ رضى الله عنه بشأنهم(١٩٠) .

---

(١٨٧) ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم « كتاب الخراج » ص ١٢٩ ، ١٣٠

(١٨٨) محمد بن الحسن الشيبانى « السير الكبير » مع شرحه للسرخسى ج ٢ ص ١٠٠

(١٨٩) أ — معين الدين الهروى (منلامسكين) شرح على كنز الدقائق لأبى البركات النسفى ص ٨٧ ، ٩٧

وقد نص على انكار أن للمجوس دينا أو كتابا على الاطلاق . . كما نص أيضا على انكار ان لهم كتابا ، ب — عبد الغنى الميدانى « اللباب فى شرح الكتاب للقدورى » ص ١٢١ وانظر المتن المشروح . ج — ابو الحسن احمد القدورى « المختصر المسمى بالقدورى » ص ٧٩ د — محمد علاء الدين الحصكفى « شرح الدر المختار » ج ١ ص ٣٠٣ هـ — شيخى زاده « مجمع الانهر » وبهامشه : الحصكفى « الدر المنتقى » ج ١ ص ٣٣٠

(١٩٠) الشافعى : « الأم » ج ٤ ص ٩٥ ، ٩٦ ، ١٠٤

أما أحمد بن حنبل : فقد هاجم اعتبار المجوس من « أهل الكتاب » هجوما شديداً ، وروى بإسناده — وهو من كبار رجالات الحديث — عن النبى صلى الله عليه وسلم حديثا ينهى نهيا صريحا عن الأكل من طعامهم ، وهذا يستتبع تحريم نكاح نسائهم(١٩١) .

أما الفقه الشيعى الزيدى : فقد جاء فى « مجموع الفقه الكبير » ما نصه : « حدثنى زيد بن علىّ عن أبيه عن جده عن علىّ عليهم السلام أنه قال : (يتزوج المسلم.. ولا يتزوج المجوسية ولا المشركة(١٩٢)) » .

بل إن شارح « المجموع » ليضيف أن هناك رواية أخرى : « عن محمد بن على عليه السلام قال : كتب النبى صلى الله عليه وسلم إلى مجوس (هجر) يعرض عليهم الإسلام ، فمن أسلم قبل منه ، ومن أبى ضربت عليهم الجزية ، على أن لا تؤكل لهم ذبيحة ولا تنكح منهم امرأة »(١٩٣) .

١٠٩ — لكن الفقه الظاهرى وحده : يعارض هذه الأغلبية الفقهية ، متوكئا على أقوال فردية متناثرة ، ومتابعاً لفقيه كان شافعى الأصل ، هو أبو ثور الكلبى(١٩٤) .

بيد أن هذه الأقوال الفردية ، يحيط الغموض بتحديد أصحابها ، وبإسناد هذه الأقوال إليهم ؛ فهى تارة ترتفع إلى رواية مبتورة عن على بن أبى طالب ، وهى تلك الرواية التى نقلناها آنفاً . . وقد رأينا هنالك أن تلك الرواية — على فرض صحتها — فإنها لا تشير إلى إباحة الزواج من نساء المجوس ، فضلا عن أنها لا تعنى أن

---

(١٩١) حاشية « المقنع » ج ٣ ص ٣٨ ، ٣٩

(١٩٢) السياغى « الروض النضير » ج ٤ ص ٦٢ ، ٦٣

(١٩٣) المرجع نفسه . ص ٦٥

(١٩٤) ابن النديم « الفهرست » ص ٣١١ .

المجوس « أهل كتاب » على الإطلاق(١٩٥) . بل إن هناك رواية أخرى ترتفع أعلى من ذلك لتنتسب إلى إقرار الصحابة عامة ، إذ تزعم أن الصحابي الجليل حذيفة بن اليمان قد تزوج من مجوسية ، لكنها رواية مهتزة كل الاهتزاز لا نعثر عليها إلا فى سياق متردد ، وبغير إسناد ظاهر(١٩٦) . وتارة تنخفض الرواية لتنتسب إلى من دون الصحابة من فقهاء التابعين ومن بعدهم من فقهاء المدارس المذهبية ، ولعل أشهر انتساب لهذه الرواية ، ما يُروى — كما أسلفنا عن أبي ثور إبراهيم بن خالد الكلبي ، وهو أحد الفقهاء ممن تفقهوا أولا على مدرسة الشافعى ثم على مدرسة أحمد بن حنبل ، حتى لقد شاع فى كتابات الرواة لهذه الرواية أن أحمد بن حنبل قد داعب أبا ثور معنفا إياه بشأن خلافه هذا . فقال : أبو ثور . . كاسمه ! أى : فى هذا الخلاف خاصة(١٩٧) .

١١٠ — لكن ابن حزم ينفخ بحماسه المشبوب فى هذه الروايات المهتزة ، وتلك الآراء الفردية ، مدعماً هذه الأسانيد التى استندوا إليها ، مكرراً ذلك فى أكثر من مناسبة وموضع ، ثم يقول أخيراً فى مجال الزواج من نسائهم : « وأما المجوسية » فقد ذكرنا فى كتاب الجهاد(١٩٨) وكتاب التذكية من كتابنا هــذا(١٩٩) : أن المجوس أهل كتاب ، وإذا كانوا أهل كتاب فنكاح نسائهم بالزواج حلال »(٢٠٠) ثم يدافع عن الحجة التى استند اليها من سبقه إلى هذا القول وهى : أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أخذ الجزية منهم شأنهم فى ذلك شأن أهل الكتاب ، وما كان ليفعل ذلك لولا أنهم اهل كتاب .

ثم يهاجم احتجاج المعارضين — وهم سائر المذاهب الأخرى كما أسلفنا —

---

(١٩٥) راجع الفقرات ١٠٢ — ١٠٤ مع الهامش . من هذا الفصل .

(١٩٦) ابن حيان الأندلسى « التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط » ج ٢ ص ١٦٤ .

(١٩٧) ابن كثير « تفسير القرآن العظيم » ج ٢ ص ٢٠ وانظر من الشراح ، محمد صديق خان « نيل المرام من تفسير آيات الأحكام » ص ٢٣٢ .

(١٩٨) أى : فى كتابه : « المحلى » ج ٧ ص ٤٠٤ ، ٤٠٥ .

(١٩٩) المرجع نفسه ص ٥٣٣ وما بعدها .

(٢٠٠) المرجع نفسه ج ٩ ص ٥٤٧

فيقول : « فإن احتجوا بما روينا من طريق وكيع . . عن الحسن بن محمد بن على قال : « كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى مجوس (هجر)[٢٠١] يعرض عليهم الإسلام؛ فمن أسلم قبل ، ومن أبى ضربت عليه الجزية ، على أن لا تؤكل لهم ذبيحة ولا تنكح لهم امرأة » . . . فهذا مرسل ولا حجة فى مرسل[٢٠٢] . وثانية[٢٠٣] أنه ليس فيه أن قوله : (لا تؤكل لهم ذبيحة ولا تنكح لهم امرأة) هو من كلام رسول صلى الله عليه وسلم » .

ثم يتبع ابن حزم ذلك بالاستناد إلى المأثور عن السلف ؛ فهو يشير مرة أخرى إلى تلك الرواية عن على بن أبى طالب دون أن يذكرها وكأنه مطمئن إلى شهرتها وغناها عن الذكر . . ؟ كما يذكر بإسناده تلك الرواية الأخرى عن زواج الصحابى حذيفة من مجوسية[٢٠٤] .

١١١ — وأخيراً ، فهذا هو موقف الفقه الإسلامى من المجوس ، فماذا عنهم فى رأينا الخاص ؟

والواقع أن هناك حقائق ثابتة تبرز خلال طوافنا بمشكلة هؤلاء المجوس ، وتشكل الصورة الحقيقية لاستحقاقهم أو لعدم استحقاقهم للصفة الكتابية بصورة كاملة .

١١٢ — والحقيقة الأولى فى تشكيل هذه الصورة : أن القرآن قد ذكر المجوس مرة واحدة ليس غير ، وذلك فى سورة (الحج) وهى السورة السابعة عشرة

---

(٢٠١) اسم لمدينة وستتحدث عنها فيما يلى من رأينا الخاص .

(٢٠٢) أى أن رواية اسناده منقطعه عند الصحابى والرأى عند بعض الفقهاء على قبول الاحاديث المرسلة من بعض التابعين (كسعيد بن المسيب أوكمراسيل أهل المدينة) دون سواها . بينما يرى الآخرون (الأحناف) قبول المراسيل عامة .. دليلا على الثقة بالتابعين .. وهذا كله بعكس مانرى عند ابن حزم .

(٢٠٣) أى : ومردود على هذا النص مرة ثانية ..

(٢٠٤) ابن حزم « المحلى » ج ٩ ص ٥٤٧ ، ٥٤٨

من السور المدنية فى السنة السادسة الهجرية أو بعدها(٢٠٥) وجاء النص القرآنى كما يلى : « إن الذين آمنوا والذين هادوا ، والصابئين ، والنصارى والمجوس، والذين أشركوا ، إن الله يفصل بينهم يوم القيامة ، إن الله على كل شىء شهيد(٢٠٦) » لكن هذا النص، يستثيرنا إلى أن نقف أمامه، لنقارن بينه وبين نصين آخرين يماثلانه أولا ثم يخالفانه حالا ، وهما : أ — « إن الذين آمنوا ، والذين هادوا . والنصارى ، والصابئين ، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولاخوف عليهم ولا هم يحزنون »(٢٠٧) ثم — ب — « إن الذين آمنوا ، والذين هادوا ، والصابئون ، والنصارى ، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون »(٢٠٨) .

وواضح من هذه المواجهة بين تلك النصوص الثلاثة : أولا : أن القرآن قد اهتم فى تعداد الطوائف من غير المؤمنين وغير المشركين — بذكر اليهود والنصارى والصابئين ثلاث مرات ، بينما لم يذكر المجوس إلا مرة واحدة . ثانياً : أنه فى المرة اليتيمة التى ذكر القرآن فيها (المجوس) فقد جاور بينهم وبين الذين أشركوا؟

١١٣ — أما الحقيقة الثانية ؛ فهى : أن هناك حديثاً نبوياً يرقى فوق النزاع والجدل ، وهو ما رواه البخارى والترمذى وأبو داود وأحمد بن حنبل ، كما رواه أبو عبيد فى كتاب « الأموال » . ونص هذا الحديث « أن عمر بن الخطاب لم يأخذ

---

(٢٠٥) بنينا رأينا هذا على أساس ماهو ثابت أولا من نزول سورة (الحج) بعد سورة (النور) التى نزلت بعد غزوة بنى المصطلق وقد كان ذلك قبيل شهر رمضان من السنة السادسة للهجرة .

ابن هشام (السيرة النبوية) القسم الثانى ص ٢٩٧ ثم ص ٣٠٨

(٢٠٦) سورة الحج . آية : ١٧

(٢٠٧) سورة البقرة . آية : ٦٢

(٢٠٨) سورة المائدة . آية : ٦٩

الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذها من مجوس هجر(٢٠٩) » .

١١٤ — أما الحقيقة الثالثة فهى : أن هناك حديثاً نبوياً ثانياً صحيحاً يؤيد مضمون هذا الحديث الأول ، رواه البخارى وأحمد بن حنبل ولكن بالرواية عن المغيرة بن شعبة : « أن رسول الله عليه الصلاة والسلام قد سمح بقبول الجزية من المجوس(٢١٠) » ولقد رأينا الفقيه الظاهرى ابن حزم ينفخ فى مدلول هذا الحديث باعتباره دليلا عن أن المجوس أهل كتاب ، استناداً إلى أن الإسلام لا يقبل الجزية إلا من أهل الكتاب(٢١١) .

١١٥ — أما الحقيقة الرابعة فهى : أن هناك رواية أخرى بلفظ مختلف لذلك الحديث الأول المروى عن عبد الرحمن بن عوف وهى وإن تكن أضعف من الرواية الأولى سنداً ولم يعدم النقاد - كما أسلفنا — فى إسنادها مغمزاً ، إلا أنها رغم ذلك تعتمد على رجال ثقات ، كما رواها بلفظها هذا : مالك بن أنس والشافعى والطبرانى وهذه الرواية هى : « سنوا بالمجوس سنة أهل الكتاب »(٢١٢) .

١١٦ — أما الحقيقة الخامسة والأخيرة فهى : أن هناك أضعف الروايات لهذا الحديث السابق ، ولكن بإضافة استثناء ينص على تحريم الزواج من نساء المجوس ، والأكل من ذبائحهم ، ونرى هذه الرواية لذلك الحديث فى كتابات جمهور الفقهاء

---

(٢٠٩) أما (هجر) هذه فكانت مدينة بوادى اليمامة أو العروض مابين (نجد) و (البحرين) وهذا يفسر وجود المجوس فيها كأثر من آثار الجوار الفارسى على الشاطئين المتقابلين للخليج العربى .

انظر : أ — سيديو Sedeillot « خلاصة تاريخ العرب » ص ١٣ . ب — ثم انظر خريطة تفصيلية للخليج والمنطقة الغربية منه بالذات . جـ — وكذلك : الشوكانى « نيل الأوطار » جـ ٨ ص ٦٢ .

(٢١٠) الشوكانى « نيل الأوطار » جـ ٨ ص ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ .

(٢١١) ابن حزم « المحلى » جـ ٧ ص ٥٣٥ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ — وكذلك جـ ٩ ص ٥٤٣ — ٥٤٨ .

(٢١٢) الشوكانى « نيل الأوطار » جـ ٨ ص ٥٩ ، ٦٠ .

الذين استقرت أغلبيتهم على تحريم الزواج من نساء المجوس، وقد وردت هذه الرواية بألفاظ لا تخرج عن هذا المضمون : أن النبي صلى الله عليه وسلم قال فى المجوس : « سنّوا بهم سنة أهل الكتاب ، غير ناكحى نسائهم ولا آكلى ذبائحهم » كما أضاف بعض الرواة شارحاً : «وهو دليل على أنهم ليسوا من أهل الكتاب»(٢١٣) بينما يعترض المعارضون — والقائلون بأن المجوس أهل كتاب — على صحة رواية هذا الحديث أصلا ويشددون الهجوم على الفقرة الأخيرة بالذات ، مستشهدين بسقوطها من الروايات الواردة فى المراجع العليا للحديث ، مع الطعن فى سندها حتى فى هذه المراجع(٢١٤) .

---

(٢١٣) الشوكانى « نيل الأوطار » ج ٨ ص ٥٩ ، ٦٠ .

(٢١٤) المرجع والموضع أنفسهما ثم أنظر كذلك : أ — كمال الدين محمد بن الهمام « فتح القدير » ج ٢ ص ٣٧٣ ورغم انه حنفى ومن القائلين باستبعاد المجوس ، لكننا نراه يتعقب سائر الأسانيد فى الروايات المختلفة لهذا الحديث بالطعن والتجريح . ب — ابن حزم « المحلى » ص ٥٤٧ . جـ — محمد صديق خان « نيل المرام من تفسير آيات الأحكام » ص ٢٣٢ ولفظه : وخالف فى ذلك — أى فى استبعاد المجوس — أبو ثور ... وكأنه تمسك بما يروى عن النبى صلى الله عليه وسلم مرسلا أنه قال فى المجوس : « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » ولم يثبت بهذا اللفظ وعلى فرض أن له أصلا ففيه زيادة تدفع مقالة وهى قوله : غير آكلى ذبائحهم ولا ناكحى نسائهم . ورواه بهذه الزيادة جماعة ممن لا خبرة لهم بفن الحديث من المفسرين والفقهاء . ولا يثبت الأصل ولا الزيادة بل الذى ثبت فى الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم أخذ الجزية من مجوس هجر .. »

أما فى رأينا

فان لنا مقياسا آخر بالاضافة الى ما استقر عليه رجال الحديث النبوى فى قياس صحة رواية الحديث أو ضعفها بمقياسهم الشكلى (التفتيش عن تسلسل السند وقيمه ورجاله) ثم المقياس الموضوعى الذى قصروا استعماله عند تعارض الحديث القوى مع نص آخر يماثل قوة اسناده وذلك بالنظر الى اتفاق مضمونه مع مضمون نص ممتاز آخر — كنصوص — القرآن — أو اصطدامه به .

أما مقياسنا هذا ، فهو : أن الممارسة الذواقة لطائفة جيدة من الأحاديث النبوية الصحاح . تكشف عن مذاق خاص للحديث النبوى الصحيح فى ألفاظه ، وفى أسلوبه ، فى مضمونه ، وفى شحنته العاطفية وفى ابداعه الجمالى بعامة .. ذلك الذى يتلألأ فيه نور الوحى وشعاعه .. وليغفر لنا الله ان أخطأنا فى القول : ان هذه الزيادة « غير ناكحى نسائهم ولا آكلى ذبائحهم » لا تنسجم بحال من الأحوال مع ماعهدناه — على ضآلة حظنا من تراث الحديث النبوى — من الذوق الرقيق المستساغ لكل ماصح نسبه الى النبى صلى الله عليه وسلم .

١١٧ — وفى رأينا : أن استشهاد الجمهور الفقهى لاستبعاد المجوس بما جاء فى هذا الحديث من أن قوله « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » يعنى أنهم غير أهل الكتاب ؛ فهذا — فى رأينا — غير مقنع : إذ أن من المنطق المألوف للغة . إحالة حكم طائفة معينة إلى الحكم العام للمجوعة التى تنتسب إليها . . دون أن تعنى تلك الإحالة من معنى التغاير أكثر مما تحمل من معنى التماثل أو معنى الفرع الخاضع لحكم الأصل(٢١٥) ، فلم يبق إلا الرجوع لإسناد الرواية ، وهو لم يسلم من الطعن كما أسلفنا فضلا عن مواجهته بروايات مضادة أخرى أقوى منه سنداً وأثقل وزناً . .

١١٨ — وبعد : فقد آن لنا أن نستعرض تقييم الفقهاء للمجوس ومعلوماتهم عنهم ، ثم نتتبع أخبار هذه الطائفة فى واقعها الحاضر إن كان لها وجود .. فقد ذكر أبو يوسف الإمام الحنفى ما نصه : « حدثنى شيخ من علماء البصرة عن عوف بن أبى جميلة قال : كتب عمر بن عبد العزيز إلى عدىّ بن أرطاة كتاباً يقرؤه على منبر البصرة . . . : أما بعد : فاسأل الحسن بن أبى الحسن : ما منع من قبلنا من الأئمة أن يحولوا بين المجوس وبين ما يجمعون من النساء اللاتى لم يجمعهن أحد من أهل الملل غيرهم »(٢١٦) ؟؟ .

والحق أننا نطالع دائماً صورة قاتمة لهؤلاء المجوس فى الكتابات الإسلامية عامة ، فهم قوم : « يعظمون الأنوار والنيران . . ويرون الاشتراك فى النساء والمكاسب كما يشترك الناس فى الهواء والماء . . ومنهم (! ؟) من لا يقرّون بخالق ولا معاد ولا نبوة ولا حلال ولا حرام(٢١٧) » . .

١١٩ — أما فى الواقع الحاضر : « ففى إيران طائفة من المجوس يبلغ عددها المليون تقريباً ، ويكثرون فى مدينة « يزد » التى يعتبرونها بلدتهم المقدسة ، ولهم فيها

---

(٢١٥) ولنضرب لذلك مثلا بسيطا : — اذا منع الطبيب مريضا من أكل الزلاليات ثم سئل عن رأيه فى نوع من اللحوم .. فانه يقول على الفور : « طبق عليه حكم الزلاليات » اذ أنه نوع منها ولا غير .

(٢١٦) أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم « كتاب الخراج » ص ١٣٠ ، ١٣١

(٢١٧) عبد الكريم زيدان « أحكام الذميين والمستأمنين » ص ١٥ نقلا عن : ابن القيم « اغاثة اللهفان » ج ٢ ص ٢٤٧ .

وفى غيرها معابد نيران . . ومن عقائدهم : التناسخ ، وعبادة النار ، وإباحة نكاح المحارم »(٢١٨) .

١٢٠ — وفى رأينا : أن هذه المعلومات المبتسرة ، إنما تقصر نفسها على رصد المظاهر الشاذة فى السلوك الاجتماعى أو فى الطقوس الدينية . وهى كلها شىء آخر غير الذى يعنينا وحده فى هذا المجال وهو : هل لهؤلاء المجوس دين سماوى ينتسب إلى نبى ورسول أم لا ..؟؟ هذا هو السؤال الجوهرى ، بل هذا هو الفيصل الوحيد الذى نراه — ولا شىء غيره — معياراً للتفرقة بين « الذين أوتوا الكتاب » والذين لم يؤتوه أصلا ، أما السلوك الاجتماعى وأشكال الطقوس الدينية ، فمهما شابها من انحرافات قد تكون مثيرة ومزعجة ، إلا أنها فى آخر الأمر لا تستطيع أن تمحو هذه الحقيقة التاريخية البحت ، إن كانت قد وقعت ، ولا أن تثبتها إن كانت لم تقع ، وهى : انتساب الطائفة إلى دين سماوى ونبى مرسل أم لا .

٢٢١ — والذى يبدو لنا فى ختام حديثنا عن المجوس :

أولا : أنه يظهر من الأبحاث العلمية الحديثة حول هذه الحقيقة ، وهذه الأبحاث كلها لا تزال فى حدود النزر اليسير الذى لا ينقع غُلّة البحث العلمى ، ولا تصلح له سنداً أو دعامة(٢١٩) لكن يظهر منها رغم ذلك أن المجوس يستندون إلى ديانة ربما كانت سماوية فى الأصل ، وينتسبون إلى « زاردشت » الذى ربما كان رسولاً نبياً من بين الذين لم يرد ذكرهم فى القرآن كما أسلفنا .

ثانياً : أن النصوص القرآنية والنبوية التى عرضناها فيما أسلفناه حالا عن المجوس ، قد ترشحهم لأن يكونوا « أهل كتاب » سماوى بدليل بسيط هو التفرقة بينهم وبين الذين أشركوا ، فى القرآن والسنة النبوية كما أسلفنا هنالك(٢٢٠).

---

(٢١٨) عبد الكريم زيدان « أحكام الذميين » ص ١٦ نقلا عن رسالة خطية ذكر أنهـا من الشيخ محمد مهدى الخالصى الى سيادته .

(٢١٩) على عبد الواحد وافى « الاسفار المقدسة » ص ١٢٥ — ١٥٥ .

(٢٢٠) راجع الفقرات ١١٢ — ١١٥ من هذا الفصل وقد سلفت منذ قريب .

ثالثاً : أن هذا كله يعنى الضرورة لأن ينشط بعض من يتصدون للدراسة الفقهية الجادّة للنهوض بالبحث الميدانى لسبر الأغوار العميقة لديانة هذه الطائفة من صميم الواقع الثابت فعلا .

٢٢٢ — وختاماً : فهذه هى كل الطوائف الخمسة التى تصدى لها الفقه الإسلامى وهى : اليهود ، والنصارى ، والسامريون ، والصابئون ، والمجوس ، لكن السؤال الذى يفرضه علينا واقع عصرنا — إن شئنا لهذا الفقه الإسلامى أن يبقى دائماً فى تطور حيوى مستمر — هو : هل هذه هى (كل) الديانات السماوية التى جاءت قبل الإسلام ، والتى ينحصر فى اتباعها مفهوم : « أهل الكتاب » .؟؟

وإذن : فماذا عن « البرهمية » ؟ و « الكونفوشية » ؟ ثم « البوذية »(٢٢١) ؟ ثم ما قد ينكشف من دعاوى دينية فى أرجاء العالم البشرى الفسيح ؟؟ هذا ما لانستطيع الإجابة عليه ، وربما أمهلنا القضاء وانفسح الأجل ، كى نعود إلى التصدى لبحثه فى مجال آخر .

---

(٢٢١) من خير ماظهر أخيرا من المحاولات الجيدة فى هذا الحقل .

أ — محمد أبو زهرة « محاضرات فى مقارنات الأديان — القسم الأول — الديانات القديمة »

ب — على عبد الواحد وافى « الاسفار المقدسة فى الاديان السابقة للاسلام » .

جـ — وهناك ترجمة فلسفية لبعض التعاليم الزارادشتيه ، عند الفيلسوف الالمانى الثائر فردريك نيتشه . بعنوان : « هكذا تكلم زارادشت . »

د — D— John B. Noss : «Man's Religions.»

الفصل الرابع

الاختلاف الجوهرى المانع من الزواج فى القانون المقارن

١ – مرة أخرى : نلتقى بالنفوذ الدينى شائعاً بين القوانين الوضعية ، مسيطراً على مجال الزواج فيها ؛ أو فى كثير منها على الأصح ، لنراها بصدد الاختلاف الجوهرى مانعاً من الزواج، تخضع للدين أو الأديان فى دولتها: إما صراحة ، وإما بتبنّى الأحكام الدينية وصياغتها فى مواد قانونية .

٢ – بيد أن اهتمام القوانين بالاختلاف الجوهرى مانعاً من الزواج ، لم يقتصر على الخلاف الدينى وحده ، وإنما اهتمت القوانين الوضعية – بداهة – بالاختلاف السياسى فى الانتماء القومى . ونعنى به : اختلاف الجنسية ، وإن كانت معظم الدول لم تعتبره فى قوانينها مانعاً من الزواج كقاعدة عامة ، وإنما خصته بشىء من الإجراءات الشكلية .

٣ – لكن بعض الدول ، قد أوغلت فى اعتبار بعض الاختلافات الأخرى ؛ كاختلاف اللون أو العنصر ، وأقحمتها إقحاماً بين موانع الزواج .

لذلك ، فإننا حين نحاول أن نرصد موقف القوانين الوضعية فى الدول المختلفة ، من تحديد الاختلاف الجوهرى المانع من الزواج ، نراها تنقسم للمجموعتين التاليتين: (ا) مجموعة الدول الإسلامية . (ب) – مجموعة الدول الغير الإسلامية . ونخص لكل منهما مبحثاً فيما يلى :

المبحث الأول : الاختلاف الجوهرى المانع من الزواج فى قوانين الدول الإسلامية .

٤ – لا نجد بين سائر الدول الإسلامية كلها فى القديم أو فى الحديث ، دولة واحدة جرؤت على أن تعتبر اختلاف اللون أو العنصر مانعاً من موانع الزواج على الإطلاق . ونكتفى بعرض ثلاثة نماذج من قوانين هذه الدول الإسلامية :

أ — فى مصر . ب — ثم فى إيران . ج — وأخيراً فى تركيا .

أولا — فى مصر :

٥ — نرى النظام القانونى المصرى مثل سائر القوانين للدول الإسلامية — يخضع لقاعدة عليا هى : أن الدين الرسمى للدولة هو الإسلام ، وأن الإسلام — بالتالى — قاعدة القواعد التى لايجوز الخروج مطلقاً عليها ، وهى القواعد المعروفة فى اصطلاح الفقه القانونى باسم : « النظام العام »(١) .

والذى يعنينا هنا هو : أن الاختلاف الجوهرى كمانع من موانع الزواج بالذات ، كان فى مقدمة المجالات التى يتصادم فيها هذا النظام العام فى بلدنا مع بعض الأحكام فى الديانات الغير الإسلامية والقوانين الأجنبية .

٦ — وبناء عليه : فقد أفتى (مجلس الدولة) المصرى أكثر من مرة ، أن (اختلاف الملة) لا يعود المرجع فيه إلى الجهة الدينية التى يتبعها المتنازعون ، وإنما يخضع خضوعا كاملا لنظم الدولة وقوانينها عامة .

ا — ومن تلك الفتاوى :— فتوى مجلس الدولة (إدارة الرأى لوزارتى الخارجية والعدل) إلى مصلحة الشهر العقارى والتوثيق بشأن توثيق زواج يهودى مصرى بمسيحية كاثوليكية من رعايا إيطاليا . والمؤرخة فى ١٤ مارس سنة ١٩٤٨ وقد ورد فيها ما نصه : — « .. أما إذا كان المانع هو اختلاف الملة فقط ، فالمرجع لذلك لايعود للجهة الدينية التابع لها الطالب ؛ بل لنظم الدولة وقوانينها العامة ، ولا تشمل قوانيننا العامة نصاً يحرم مثل هذا الزواج ، فليس لمكاتب التوثيق الامتناع عن توثيق عقد الزواج المقدم لها من طالبَين مختلفى الملة من غير المسلمين للسبب المتقدم وحده ، وقد

(١) فى تفصيل ذلك وفى تطبيقه . انظر : أ — جميل خانكى « الاحوال الشخصية » ص ٢٨ وما بعدها . ب — أهاب اسماعيل « شرح مبادىء الاحوال الشخصية » ص ٤٩ — ٥١ (ج) أحمد ابراهيم : « مجموعة قوانين الاحوال الشخصية » ص ٧ (د) أحمد مسلم (محاضرات فى تنازع القوانين) لطلبة الليسانس بحقوق عين شمس ١٩٥٤

كانت المحاكم الشرعية قبل صدور قانون التوثيق تعقد مثل هذا الزواج[٢] .

ب — ثم عاد مجلس الدولة لتأكيد فتواه هذه بتاريخ ١٤ أبريل ١٦٤٨[٣] .

حـ — وبتاريخ ١٣ يونيو ١٩٤٩ أصدر مجلس الدولة أيضاً (الإدارة نفسها وإلى المصلحة ذاتها) فتوى عامة أخرى بهذا المعنى[٤] .

ء — وبتاريخ ٢٨ ديسمبر ١٩٤٩ أصدر مجلس الدولة أيضاً وللمصلحة نفسها فتوى مماثلة بشأن زواج / إيلى إبراهيم ساسون الإسرائيلى من / استلا خويسانى الأرثوذكسية[٥] .

٧ — ومن جهة أخرى : فقد نصت المادة السادسة من القانون المصرى ٤٦٢/١٩٥٥ على أنه : « بالنسبة للمنازعات المتعلقة بالأحوال الشخصية للمصريين غير المسلمين والمتحدى الطائفة والملة . . فتصدر الأحكام فى نطاق النظام العام وفقاً لشريعتهم » أما فى حالة اختلاف الطائفة أو الملة ، فإن الحكم عندئذ للشريعة الإسلامية باعتبارها القانون العام[٦] .

٨ — ولقد هاجم الأستاذ / حلمى بطرس ، نزع الاختصاص القانونى فى حالة الاختلاف المذهبي ومساواته بالاختلاف الطائفى ، هجوما مستفيضاً مسهباً .. باعتبار أن الخلاف تفصيلي لا يبرر مساواته باختلاف الديانة أصلا[٧] .

٩ — لكن وفى رأينا : فإن الرجوع إلى ما أسلفناه فى نظرة الكنائس المختلفة لهذا الخلاف المذهبي ، وما رتبته عليه من الآثار فى مجال الزواج بالذات ، يكشف عن سلامة الاتجاه التشريعى المصرى فى نزع الاختصاص الكنسى عند الخلاف المذهبي ،

---

(٢) خانكى المرجع نفسه ص ٢٨٠ ، ٢٨١

(٣) المرجع نفسه ص ٢٨٢ ، ٢٨٣

(٤) المرجع نفسه ص ٢٩٠ ، ٢٩١

(٥) المرجع نفسه ص ٢٩٣ ، وما بعدها

(٦) أحمد ابراهيم « المرجع السابق » ص ٧

(٧) حلمى بطرس « أحكام الاحوال الشخصية » ص ٣٩ — ٤٦

خصوصاً بعد أن تكشف أنه مجرد اجتهاد كنسى حديث، ليس له فى المصادر العليا للمسيحية أصل ولا سند . .

١٠ — فلخص القول أن «اختلاف الديانة»(٨) الذى اعتبره الفقه المسيحى واليهودى مانعاً من الزواج، يهدره النظام العام فى مصر ولا يعتبره كذلك. وعلى هذا استقر القضاء فى مصر. فقد رفض الحكم ببطلان الزواج بناء على هذا الاختلاف(٩) أى أن من حق المسيحية أن تتزوج بمن يخالف دينها — ومن باب أولى: باليهودى الذى يخالف مذهبه مذهبها فقط — وهى فى حماية النظام العام.

بينما نجد الأمر مختلفا تمام الاختلاف بالنسبة للمرأة المصرية المسلمة، إذ أن زواجها بمن يخالف دينها ممنوع مرتين: — ممنوع بحكم الشريعة الإسلامية، وممنوع كذلك بسلطان النظام العام.

١٢ — ولقد يبدو هذا الاختلاف للنظرة العجلى، مثيراً للتساؤل بله الدهشة والاستغراب؟؟ ولكن النظرة المتأنية المحايدة إلى القواعد التشريعية العامة، والمبادىء القانونية المجردة، تكشف لنا عن التفسير المنطقى لهذا الاختلاف: ذلك أن المنطق التشريعى المحايد، يستلزم إعلاء كلمة (القانون) بمعناه الدقيق (Loi) على ما دونه من الفتاوى والأحكام. فلو أننا رجعنا إلى الحالة الأولى وهى اختلاف الديانة كمانع من الزواج فى فقه الديانتين المسيحية واليهودية؛ لوجدنا أن هذا الاختلاف لم يكن مانعاً إلا فى نظر: فتاوى فقهية مسيحية ويهودية لم تصطبغ بالصيغة القانونية التى حددت الدولة أشكالها وصياغتها، ولم تصدرها السلطات التى تملك وحدها أن تصدر التشريع أو القانون. هذه حقيقة لا جدال حولها ولا استثناء فيها، حتى ما يسمى أحياناً (باسم القانون) تجاوزاً مثل (قانون الأحوال الشخصية

---

(٨) ومن باب أولى: الاختلاف المذهبى فقط بين أبناء الديانة الواحدة.

(٩) اهاب حسن اسماعيل «شرح مبادى الاحوال الشخصية» ص ١١٩، ١٥٧ والحكم المشار اليه هو حكم محكمة القاهرة الابتدائية فى ١٦ — ٤ — ١٩٥٦ فى القضية ١٢٥٥–١٩٥٦ دائرة ٢٤

للأقباط الأرثوذكس) « لم يكن أكثر من مجموعة من النصوص التي أقرها (المجلس الملي العام والمجمع المقدس) عام ١٩٣٨ وظلت تطبق إلى أن وضع (المجلس الملي العام) مجموعة من النصوص وافق (المجمع المقدس) على أن تحل محل الأولى ، وكان في النية تقديمها كمشروع، ليصير قانونا تعتمده الحكومة ليطبق في المجالس الملية، إلا أن إلغاءها حال دون ذلك »(١٠) .

وقد أصدرت محكمة القاهرة الابتدائية للأحوال الشخصية لغير المسلمين حكمها في القضية ١٩٥٦/١١٦٧ في ١٩٥٦/٦/٣ ونصت في حيثيات هذا الحكم صراحة على أنه : « ليس لتلك النصوص (مجموعة ١٩٣٨) قوة إلزامية ترفعها إلى مرتبة القانون الملزم . شأنها في ذلك شأن مجموعة النصوص الموضوعة سنة ١٩٥٥ ، إذ لم يصدر بأيها تشريع وضعي . فجميعها ليست لها قوة إلزامية بقدر ما هي مصدر من مصادر الاستدلال . »(١١) .

ومثل هـــذا قيل ويقال عن سائر الطوائف الدينية المسيحية واليهودية على السواء(١٢) حتى لقد ذهبت بعض الآراء في القضاء وفي الفقه إلى استخلاص الأحكام من الكتب السماوية رأساً لهاتين الديانتين وعدم الاعتداد أصلا بكل ما جاء في هذه الكتابات الفقهية التي تكونت لكل طائفة على مر العصور المتوالية وفي ظل ظروف مختلفة(١٣) . وصدرت بذلك فعلا عدة أحكام ابتدائية واستئنافية(١٤) كما أفتى بذلك مجلس الدولة أيضاً(١٥) .

---

(١٠) المرجع نفسه ص ٤٥

(١١) المرجع نفسه ص ٤٧

(١٢) المرجع نفسه ص ٣٣ وما بعدها وانظر كذلك : حلمي بطرس (أحكام الاحوال الشخصية) ص ٥ وما بعدها ص ٧١ — ٧٦ وكذلك : محمد محمود نمر وألفي بقطر حبشي (الاحوال الشخصية) ص ٦٩ وما بعدها .

(١٣) المراجع والمواضع نفسها .

(١٤) ايهاب حسن اسماعيل « شرح مبادىء الاحوال الشخصية » ص ٣٢ وما بعدها .

(١٥) جميل خانكي (الاحوال الشخصية) ص ٢٩٣ وما بعدها .

١٣ — فإذا انتقلنا إلى الحالة المقابلة وهى حالة أحكام الشريعة الإسلامية التى يحميها النظام العام ، فإننا نجد أن هذا النظام العام فى ذلك الموقف إنما يحمى المرسوم بقانون رقم ٧٨ لسنة ١٩٣١ الذى أصدرته الدولة فى ٢٤ ذى الحجة ١٣٤٩ ١٢ مايو سنة ١٩٣١(١٦) . كما أن التقنين المصرى قد اعتبر الشريعة الإسلامية هى القانون العام(١٧) .

١٤ — على أن هناك رأياً آخر يذهب إليه الأستاذ إهاب إسماعيل وملخصه : أن العلاقة بين طرفين مختلفين ديناً تدخل النزاع — بنص القانون — فى حظيرة الشريعة الإسلامية . « وطالما أن الشريعة واجبة التطبيق هى الشريعة الإسلامية لاختلاف طرفى الخصومة فى الملة أو المذهب أو الطائفة ؛ فلا داعى لإثارة فكرة النظام العام . »(١٨)

١٥ — وجدير بالذكر أن الديانات المعترف بها فى مصر — غير الإسلام — هى المسيحية والموسوية ، وإذا كان الدستور المصرى قد كفل حرية العقيدة ، فإن التقنين المصرى لم يرتب أثراً على الديانة ، إلا حيث تكون : الإسلام ، أو المسيحية، أو الموسوية(١٩) .

١٦ — وفيما عدا ذلك ، فلا يعرف القانون المصرى اختلافا جوهريا آخر يمنع الزواج إلا أن يكون هذا الاستثناء الخاص الذى يمنع أعضاء السلك الدبلوماسى ورجال القوات المسلحة وأعضاء مجلس الدولة من الزواج بأجنبيات ، لكنه لايبطل الزواج، المخالف له ، فضلا عن إمكان الترخيص فيه من السلطات الخاصة فى حالات معينة(٢٠) .

---

(١٦) أحمد ابراهيم (مجموعة قوانين الاحوال الشخصية) ص ٤٨

(١٧) حلمى بطرس (أحكام الاحوال الشخصية) ص ٤٢

(١٨) اهاب حسن اسماعيل (شرح مبادىء الاحوال الشخصية) ص ٦٥

(١٩) حلمى بطرس (أحكام الاحوال الشخصية للمصريين غير المسلمين) ص ٣١

(٢٠) محمد سلام مدكور « أحكام الاسرة » ج ١ ص ١٥٤ ب — محمد أبو زهرة « عقد الزواج وآثاره » ص ١٤٢ ، ٣

ثانياً : فى إيران :

١٧ — اختص القانون الإيرانى المرأة الإيرانية وحدها بأحكام خاصة بها دون الرجل ، وبدون الاقتصار على الاختلاف الدينى وحده !

٤٦ — وقد بدأ هذا الاتجاه بصدور قانون الزواج بتاريخ ١٤ أغسطس سنة ١٩٣١ وقد نص فى مادته السابعة عشرة منه على ثلاث النقاط التالية : « أ — زواج مسلمة بغير مسلم ممنوع . ب — زواج امرأة إيرانية بأجنبي، حتى إذا لم يوجد مانع شرعى، مرهون بالحصول على ترخيص خاص، وتحدد الحكومة السلطة المختصة بإصدار هذا الترخيص . ج — كل أجنبي يتزوج بإيرانية بدون الترخيص المشار إليه آنفاً ، يعاقب بالحبس من سنة إلى ثلاث سنوات »(٢١) .

١٨ — ثم ، وفى ١٢ مارس سنة ١٩٣٥ . صدر القانون المدنى الإيرانى ليصوغ الفقرة الأولى من المادة السابقة ذاتها ودون تغيير فيما عدا : « زواج . . . . ممنوع » فجاء هذا اللفظ فى المادة الجديدة ١٠٥٩ من القانون الجديد هكذا : « زواج . . . . غير مسموح » أما الفقرة الثانية من المادة ١٧ السابقة فقد أوردها القانون الجديد بمادته رقم ١٠٦٠ أما الفقرة الثالثة والخاصة بفرض العقاب على مخالفة الفقرة الثانية فقد أعرض القانون الإيرانى الجديد عن ذكرها أو الإشارة إليها إعراضاً تاما ..

وأما الجهات المختصة بإصدار هذا الترخيص المنصوص على ضرورة الحصول عليه والذى اكتفت المادة ١٠٦٠ بالقول عنه : (إنه يصدر من الحكومة) فقد بقيت هذه الجهات كما حددها قرار مجلس الوزراء الصادر فى ٢ أكتوبر سنة ١٩٣١ والمعدل بالقرار الصادر فى ١٥ نوفمبر سنة ١٩٣٥(٢٢) .

١٩ — ثالثاً وأخيراً : فى تركيا :

فى أعقاب ثورة (مصطفى كمال أتاتورك) صدر القانون المدنى التركى فى ٤ أبريل سنة ١٩٢٦ وبدأ تنفيذه فى ٤ أكتوبر سنة ١٩٢٦ متبرئاً — قدر ما استطاع — من

21) A. — A. Amirian : «Le mariage..» pp. 541—6.

22) Ibid. p. 559.

أحكام التشريع الإسلامى ، ناقلا — كل ما استطاع — من القوانين الأوربية ، فجاء هذا القانون صورة ممسوخة للقانون المدنى السويسرى . وهكذا نراه يجيز للمسلمة زواجها من غير المسلم ، وهو ما لم يذهب إليه قول فقهى واحد فى تاريخ الإسلام على الإطلاق(٢٣) .

المبحث الثانى : الاختلاف الجوهرى مانعاً من الزواج فى قوانين الدول الغير الإسلامية .

وينقسم هذا المبحث بدوره إلى مطلبين : أولها : للقانون القديم . وثانيهما : للقانون الحديث .

المطلب الأول : الخلاف الجوهرى مانعاً من الزواج فى القانون الوضعى القديم :

وينقسم هذا المطلب إلى فروع ثلاثة : أولها : للقانون الرومانى . وثانيها : لقوانين الدول الأوربية القديمة الأخرى . وثالثها: للقانون الكنسى والقوانين الوضعية فى العصور الوسطى .

الفرع الأول : الاختلاف الجوهرى مانعاً من الزواج فى القانون الرومانى :

٢٠ — منذ أقدم عصوره ، تعصب القانون الرومانى تعصباً محموماً لسائر النزعات الأرستقراطية المسرفة ، وفى مجال موانع الزواج بالذات(٢٤) . فهو لا يكتفى بمنع الزواج لاختلاف الرعوية السياسية « الجنسية » بين أبناء روما وبين الأجانب فحسب ، بل إنه لا يقنع بالعصبية العنصرية بين العنصر الرومانى وبين غيره من العناصر فقط — ما لم تسمح بذلك معاهدات خاصة —(٢٥) حتى لقد نص « فالنتينيان » فى قوانينه على عقوبة الإعدام لمن يتزوج من الرومان بمن ينتمى للبربر ، بل إن القانون الرومانى

(٢٣) جميل خانكى (الاحوال الشخصية للاجانب فى مصر) ص ١٤٣
وينبغى أن نتذكر ما أشرنا اليه قبلا من اتهام طائفة ممن انقرض من غلاة الخوارج باباحة زواج المسلمة بواحد من مشركى قومهم خاصة . فلعل واضعى القانون التركى قد خرجوا الى هذا الشذوذ الخارجى ...!

(٢٤) بل يقرر الاستاذ وستر مارك أن العرف القديم ومن قبل القانون الرومانى . كان يفرض على الابناء أن يبحثوا لاولادهم عن أزواج من أصل عريق خالص . أنظر
Edward Westermarck : «Histoire du mariage» v. 2, p. 63.

25) J. Declareuil : «Rome..» p. 60.

قد منع الزواج بين أبناء روما بالذات وبين سائر أهل المدن الأخرى الخاضعة لها فعلا ، سواء أكانوا من العناصر الأجنبية أم كانوا من العنصر اللاتيني ذاته . .(٢٦)

٢١ — وأخيراً : فقد شاءت الأرستقراطية العنصرية أن تقسم أهل روما أنفسهم إلى طبقة الأشراف (Patriciens) وهم الأصلاء الذين لم تختلط دماؤهم بقطرة من سواهم . وهؤلاء النبلاء لا يجوز لهم ولا لأولادهم الزواج من « الدهماء أو العامة » (Plébéiens) وكذلك من الدخلاء (Clients) وهم الرومان الذين ينحدرون من أصل غير عريق فى المجتمع الأصيل لمدينة « روما » بالذات ، إلى أن صدر قانون « كانوليا » سنة ٤٤٥ق م بإلغاء هـــذا المانع ، كذلك كان الزواج ممنوعاً بين الأحرار والعتقاء (Affranchis (الى ان صدرقانون « جوليا » سنة ١٨ق م ليحصرهذا المنع فى طبقة الأعيان (أعضاء السناتو) وأولادهم وبناتهم، فمنع الزواج بينهم وبين العتقاء واصحاب المهن الوضيعة — بل من كان آباؤهم من أصحاب هذه المهن ! — حتى لقد كان مجرد ارتقاء الفرد بعد أن كان وضيعاً ، يبتر على الفور علاقاته الزوجية القديمة التى لم تعد تناسب المقام (؟) وإن كان القانون الرومانى نفسه قد أباح استمرار العلاقة الفعلية ، ولكن بشرط حرمان المرأة من حقوق الزواج الشرعى ، حتى جاء « جستنيان » ليلغى هذه التفرقة ، بل : ليزيح العقبة من طريقه هو ! حتى يتزوج الراقصة « تيودورا » ؟(٢٧) .

وجدير بالذكر : أن الزواج كان ممنوعاً كقاعدة عامة دائمة بين الأحرار كافة وبين الرقيق على الإطلاق ، بل إن الرقيق لم يكن لهم معترفاً لهم بالحق البشرى فى زواج شرعى مطلقاً !

بل لعل من الطريف أن نذكر : أنه وفى سائر الأحوال التى كان القانون الرومانى يمنع فيها الزواج المشروع ، لم يكن يأبه أو يهتم لقيام علاقات جنسية مؤقتة أو دائمة ولكن محرومة من إسباغ الصفة الشرعية عليها ، بل إن الفقهاء الرومان قد اجتهدوا

26) René Foignet «Droit Romain» p. 36.
27) A — Eyogène Petit : «Droit Romain» p. 101.
B — J. Declareuil : «Rome..» p. 116.

صياغة قانونية منكرة لهذه العلاقات الجنسية فى غير زواج مشروع ، فأطلقوا عليها نظام « التسرى » أو « المخادنة » (Concubinat) (٢٨) .

٢٢ — أما عن الاختلاف الدينى ، فلم يعبأ به القانون الرومانى حتى بعد أن ظهرت المسيحية ، إلى أن أصدر الأباطرة المسيحيون « فالنتينيان الثانى » و « تيودوز الأول » و « أركاديوس » قرارانهم لمنع الزواج بين المسيحيين واليهود ، وقد استقر هذا المانع فى مجموعة « جستنيان » أيضاً (٢٩) ثم انتقل بدوره إلى القانون الكنسى (٣٠)

الفرع الثانى :

الاختلاف الجوهرى مانعاً من الزواج فى القوانين الأوربية القديمة الأخرى

٢٣ — يروى العلامة الحجة الأستاذ / وسترمارك : أن القانون الرومانى لم يكن وحيداً فى تعصبه هذا الذى أسلفناه بمختلف ألوانه ، فقد شاع بين الباحثين أن « الأثينيين » — منذ عصر « بريكليس » على الأقل — لم يكونوا يسمحون على الإطلاق بالزواج بين مواطن (أثينى) وأجنبية ، ما لم يكن هناك تصريح من المجمع الأثينى بحق الزواج لأولئك الذين تنتسب إليهم هذه الأجنبية (٣١) . وهكذا يتحدث « بلوتارك » فى مؤلفه « حياة بريكليس » عن القانون الذى بمقتضاه يجب على من ينجبان مواطناً

(٢٨ — ٢٩) انظر كل ما سبق تفصيلا عند : أ — محمد عبد المنعم بدر ومحمد البدراوى « القانون الرومانى » ص ١٥٧ — ١٦٠ ، ١٨٩ — ١٩٩ ب — شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية » ج ٤ ص ٦١

C) Gaston May : «Droit Romain» pp. 68—75,89—93,99, 102,103.

D) René Foignet «Droit Romain» pp. 35,36,53,4,6—9.

E) Eyogène petit «Droit Romain» pp. 70-4,101,6—109.

F) J. Declareuil : «Rome..» pp. 41,60,63,116-19,125,141, 374,5.

G) Edward Westermarck : « Histoire du mariage » v. 3, pp. 52 et suiv.

30) Jean Dauvillier et Carlo de Clercq : «Le mriage..» p. 165.

(٣١) وهذا يطابق ما نقلناه عن القانون الرومانى راجع فقرة ٢٠ وهامش ٢٥ مما سبق حالا

أثينياً أن يكونا هما أنفسهما مواطنين أثينيين . ثم قال : إن هذا القانون قد تجدد بغير أثر رجعى فى عهد « إيوقليدس » سنة ٤٠٣ ق م(٣٢) .

٢٤ — كما يذكر الأستاذ / وسترمارك فى موضع آخر : أن اليونان كانوا يرون أن جميع الشعوب ممن عداهم أقل منهم قدراً ، ويرون تحريم الزواج بين اليونانيين وبين سائر تلك الشعوب حتى لا يتدنس العنصر اليونانى الممتاز بقطرة من دماء هذه الشعوب .. وقد ذهب فيلسوفهم « أرسطو » لتبرير هذه النعرة العنصرية ، فزعم أن الطبيعة لم يوجد فيها غير فصيلتين من بنى الإنسان؛ فالأولى: فصيلة اليونان، وقد زودتها الطبيعة بالعقل والإرادة . أما الثانية : فهى سائر الشعوب والعناصر الأخرى ، وهذه الفصيلة المتخلفة لم تزودها الطبيعة إلا بالجسم وحسب ، ولم تهيئها إلا لتكون مجرد « آلات حية » . ولهذا كله ؛ يحرم على اليونانية أن تتزوج بغير يونانى تحريماً مطلقاً . أما الرجل اليونانى ؛ فكان له أن يرتع بين نساء هذا القطيع البشرى الأجنبى دون أن يلتزم — أو يباح له أن يلتزم — بإسباغ الشرعية القانونية على هذا الزواج(٣٣) .

٢٥ — ثم يستطرد الأستاذ / وسترمارك فى سرده الممتع للأعراف والقوانين المختلفة بما لا يخرج عن ترديد هذا التعصب العنصرى مشفوعا بالتعصب القبلى حيناً ، أو الإقليمى أحيانا .. محاولا تفسير ذلك كله بما لا يتسع المقام للإفاضة فيه(٣٤)

٢٦ — كما يتحدث عن التعصب الطبقى داخل المجتمع الواحد ، وبعد أن يذكر ما أسلفناه من ذلك عن القانون الرومانى، يقرر أن مثل هذا التعصب الطبقى كان قائماً بين طبقات المجتمعات الجرمانية عامة ، فقد كان مجرد اتصال « رجل حر » اتصالا جنسياً بإحدى الرقيقات ، كفيلا بعقابه بأن يصبح عبداً رقيقاً مثلها ، أما إذا اتصلت « امرأة حرة » بعبد ، فإن جزاءها قد يصل إلى الإعدام .

32) Edward Westermarck : «Histoire..» V. 3, pp. 64 et suiv.

(٣٣) وهذا أيضا يطابق ما أسلفناه عن القانون الرومانى وانظر : على عبد الواحد وافى « الاسرة والمجتمع » ص ٣٢ ، ٣٣ نقلا عن :

Edward Westermarck : «L'orgine et le developpement des Idées morales» v. 2, p. 363.

34) E. Westermarck : «Histoire..» V. 3, pp. 64 et suiv.

٢٧ — بل إن البلاد « السكندينافية » كالسويد والنرويج ، بعد أن اختفى منها نظام الرق ، خلفه بديل له هو نظام السخرة ، ولكن بقيت المساواة فى المولد شرطاً دائماً لا يقبل التسامح فيه لإبرام زواج شرعى(٣٥) .

الفرع الثالث : الاختلاف الجوهرى مانعاً من الزواج فى القانون الكنسى والقوانين الوضعية فى العصور الوسطى

٢٨ — انعقد المجمع الكنسى فى « لوديسية » (سنة ٣٤٧ — ٣٨١ م) وأعلن تحريم الزواج بين المؤمنين وبين الهراطقة أو أولادهم وبناتهم ، وهم الخارجون على سواء الصراط فى نظر هذا المجمع الكنسى. ولكن هذا القرارقد ترخّص فى السماح بهذا الزواج إذا وعد الجانب المنحرف بالتوبة والرجوع إلى الحظيرة الكنسية . ثم توالت المجامع الكنسية فى هذا الاتجاه ، ومنذ صدور قرار « جراتيان » فى القرن الثانى عشر الميلادى ، وتسجيل القانون الكنسى لهذا القرار بتحريم الزواج بين المسيحيين وغيرهم مالم يصدر تصريح كنسى خاص؛ فقد أصبحت هذه القاعدة عامة نافذة .

٢٩ — ثم تتابعت قرارات المجامع الكنسية الشرقية والغربية على السواء فى هذا الاتجاه ، مع التنافس فى التشدد والتضييق ، فلم يعد الخلاف المانع من الزواج هو الخلاف بين المسيحية وبين غيرها بصفة عامة ، وإنما أصبح الخلاف المذهبي نفسه مانعاً من الزواج ، وتبادلت المذاهب قرارات التحريم لزواج أبنائها من أتباع المذاهب الأخرى ، كما حدث بين الكاثوليك والبروتستانت ، وقد أسرف الكاثوليك فى الضغط على هذا المانع حتى اضطروا البروتستانت أن يتناسوا جوهر فكرتهم عن حرية الزواج فنادوا هم الآخرين بمنع الزواج بينهم وبين الكاثوليك(٣٦) .

٣٠ — ثم استمر هذا التيار فى تدافعه واندفاعه حتى وصل إلى تحريم الزواج بين أتباع الطوائف المختلفة داخل المذهب الواحد ، وأخيرا فلقد وصل الأمر ببعض

35) Ibid : pp. 76,7.

36) Willystine goodsell «A history of marriage and The family» p. 268.

الكنائس إلى تحريم الزواج من الوثنيين : حتى ولو دخلوا إلى المسيحية فعلا .

٣١ — وإذا كنا قد ختمنا الفرع الأول من هذا المطلب بتسجيل ما نقله القانون الكنسى عن قوانين «جستنيان» الرومانى من تحريم الزواج بين اليهود والمسيحيين . . فإن القانون الكنسى قد نجح فى نقل هـذا التحريم مشدداً بدوره — إلى القوانين المدنية ، بل إلى الضمائر والقلوب فى البلاد التى سادها القانون الكنسى بصفة عامة ، بل دائمة .

ويقرر الأستاذ / جاكوب : «أن التقاليد الشعبية الأوربيـة ظلت تعتبر اليهود كمجرد أشياء دون المستوى البشرى ! ولقد كان من اللازم أن يتوافـــر ما يشبه المستحيل من التسامح ، لدى فتاة مسيحية فى العصور الوسطى لكى تعتبر زواجها من يهودي أمراً غير مضاد للطبيعة ! ، بل إن الكنيسة قد تشددت فى تحريم الزواج باليهود أكثر مما فعلت بزواج الوثنيين أنفسهم (٣٧) . حتى فى البلاد التى رفضت قوانينها المدنية تحريم الزواج بين الكاثوليك والبروتستانت ، فإن نسبة وقوع هذا الزواج فعلا كانت فى منتهى الضآلة والندرة . . مما يدل بصورة حاسمة على مدى نجاح الكنيسة فى فرض هذا التحريم .

٣٢ — وهكذا نرى القانون الكنسى ينقل أولا عن القانون الرومانى مانع الاختلاف الدينى من الزواج ، ثم نراه يتوسع فى نطاق ما نقله من هـذا المانع وفى التشدد فيه : ثم ينقل كل هـذا بدوره إلى القوانين الوضعية فى سائر البلاد والدول المسيحية، وخاصة : الدول التابعة للكنيسة اليونانيـة ، التى سيطر القانون الكنسى فيها على سلطان الدولة، وعلى أنظمتها القانونية عامة . . سيطرة كاملة منفردة، طوال العصور الأولى ثم إلى نهاية — بل إلى ما بعـــد نهاية — العصور الوسطى بدهر طويل (٣٨) .

37) Ibid : pp. 69,70.
38) A — Westermarck «Histoire..» v. 3, pp. 68 et suiv.
B — Jean Dauvillier et Carlo de Clercq : «Le mariage..» pp. 164 — 171.

٣٣ — وهكذا اصطبغت القوانين المدنيه بهذه الصبغة، بل ذهبت تتابع القانون الكنسي السائد فى أرضها، تذهب معه حيث يذهب، وتقف حيث يقف .. ففى روسيا مثلا : صدرت عدة قوانين متوالية تتابع الكنيسة الأرثوذكسية إلى آخر المدى ، فحرّمت هذه القوانينُ المدنية الزواجَ بين الأرثوذكس وأتباع الكنائس الأخرى إلا بشرط حازم وهو تربية الأولاد طبقاً للمذهب الأرثوذكسي وحده (٣٩) .

٣٤ — بيد أن القانون الكنسي حينما استنفد اهتمامه فى هذا الحماس للخلاف الديني ثم المذهبي ثم الطائفي، قد تغامضت عيناه عن ألوان أخرى من التعصب لا يمكن أن ترضاها أو تسكت عنها روح المسيحية على الإطلاق ! وكانت هذه الألوان من التعصب العنصرى تجاهر بها القوانين الوضعية هنا وهناك فى البلاد المسيحية ذاتها ، وفى معظمها إن لم يكن فى جميعها على السواء ! فالاسبانيون فى أمريكا الوسطى . والانجليز فى جزيرة « موريس » والفرنسيون فى بلاد الاتحاد الفرنسى ، وفى الجزر الصغيرة بين الأمريكتين الشمالية والجنوبية، والدانيمركيون فى جرينلاند . كل هؤلاء قد ابتدعوا القوانين ابتداعا، لتحريم الزواج بينهم وبين أولئك الذين رأوهم أقل منهم قدراً وعنصراً . وبينما ظهر العرف المسيطر على أمريكا الشمالية الذى يحرم الزواج بين البيض والملونين ، كان هـــذا العرف قد صدرت به قوانين فى أمريكا الجنوبية أيضاً (٤٠) . كل هذا ، والقانون الكنسي مشغول عنه بتحريم الزواج بين المذاهب — بل الطوائف — المسيحية ذاتها !

أما فى فرنسا : فيذكر العميد « ديمولومب » أن اختلاف اللون كان يمنع الزواج بين البيض وبين أصحاب الدم المختلط ، ليس فقط فى المستعمرات — وقد صدرت بشأنها لائحة خاصة بذلك التحريم فى مارس ١٧٢٤م — ولكن أيضاً فى الوطن

39) E. Westermarck : Ibid . p. 71
40) Ibid : pp. 51 et suiv.

الفرنسى ذاته ، وقد صرح بهذا قرار صادر فى ٥ أبريل سنة ١٧٧٨ م . بل إن بعض الفقهاء والشراح قد استظهر بقاء هذا المانع حتى بعد قوانين الثورة الفرنسية ، وقد ظل هذا المانع — لاختلاف اللون — قائماً كما كان اختلاف الدين مانعاً آخر(٤١) أما العميد « بلانيول » فيشير باختصار إلى ما أسلفناه باعتباره مما لاجدال فيه (٤٢) . أما العميد « دلوز » فيسجل لنا ما كتبه أحد وزراء الملك لويس الخامس عشر فى ٢٧ مايو ١٧٧١ م قائلا : « لايجوز إضعاف الدولة بالامتزاج العنصرى مع الملونين » مهما كانت درجاتهم (٤٣) .

وسنرى فى الفرع التالى بقاء هـذا المانع الزواج القائم على اختلاف العنصر أو اللون سائداً فى قوانين الدول المسيحية حتى الآن .

٣٥ — كذلك اتجهت القوانين المدنيـــة للدول المسيحية إلى الاعتزاز بمانع « اختلاف الطبقة » للزواج بين أبناء المجتمع المسيحى الواحد ، وقد ظل هذا المـانع قائماً بين قوانين بعض الدول الأوربيـة طوال تلك العصور وإلى عصرنا الحاضر أيضاً . شاع ذلك فى ألمـانيا بين النبلاء والعامة ، كما شاع ذلك فى فرنسا إلى ما قبيل الثورة الفرنسية الكبرى بين النبلاء وسواهم .

٣٦ — وأخيراً : فبفضل هذه المبالغة المسرفة فى تمزيق المجتمع بتلك العصبيات المختلفة بين الطائفية الضيقة والعنصرية والطبقية . . انفجرت الثورات الاجتماعية الكبرى ، وكان مجال الزواج فى مقدمة المجالات التى اندفعت لها هذه الثورات ، كما سنراه حالا فى المطلب التالى(٤٤) .

---

41) C. Demolomb : «Traité du mariage» T. 1, pp. 207 - 209.

42) Marcel Planiol : «Traité élémentaire de droit civil» T. 1, p. 258.

43) Dalloz : Répertoire Jurisprudence» v. 31, p. 228.

44) A — E. Westermarck : «Histoire..» v. 3, p. 51 et suiv.
B — Marcel Planiol : «Traité élémentaire de droit civil» T. 1, p. 258.

المطلب الثانى: الاختلاف الجوهرى مانعاً من الزواج فى القوانين الحديثة للدول الغير الإسلامية.

٣٧ — يقرر الأستاذ / وسترمارك ، ما يبدو فى الواقع بجلاء ووضوح : «أن المدنية الحديثة ، تميل — بدرجات متفاوتة — إلى اختزال أو إزالة الحواجز التى تفصل بين الأجناس أو بين الأمم ، أو بين مختلف الديانات أو الطبقات فى المجتمع»(٤٥).

لكن القوانين الحديثة للدول الغير الإسلامية لم تبلغ من هذا الاتجاه — كما يقرر الأستاذ/ وسترمارك نفسه — شأواً متساوياً ، ولم تتابع هـــذا التطور الحاضرى بدرجة واحدة ، وإنما تقدمت أو تخلفت بين هذه المجموعات الثلاث التالية .

أ — المجموعة الأولى : وقد حاولت أن تبلغ أقصى التحرّر .

ب — المجموعة الثانية : وقد وقفت عند التشبث بالاختلاف الدينى وحده .

جـ — المجموعة الثالثة : وقد توقفت فى آخر الصف لا تَرِمُ عن تشبثها بأظلم وجوه الاختلاف جميعاً .

المجموعة الأولى : المجموعة المتحررة من سائر قيـــود الاختلاف الدينى والعنصرى والطبقى .

٣٨ — ويتزعم هذه المجموعة : القانون الفرنسى الثورى الحديث . فلقد انفجرت الثورة الفرنسية الاجتماعية الكبرى فى أواخر القرن الثامن عشر الميلادى ، وفى ضميرها ، وفى مقدمة ما أهاج ثورتها ، ذلك التفسّخ الاجتماعى الذى مزق الأمة الواحدة إلى ديانات ثم إلى مذاهب ثم إلى طوائف .

وهكذا بدأت الثورة الفرنسية بقرار المجمع اليهودى الذى عقده « نابليون » سنة ١٨٠٧ م والذى أعلن صحة الزواج بين اليهود والمسيحيين طالما كان عقد الزواج مطابقاً للقانون المدنى الفرنسى، ومادام المتعاقدان من الموحدين . ولو أن هذا القرار

45) E. Westrmarck : Ibid p. 82.

لم يسلم بعد ذلك من نقض بعض المجامع اليهودية اللاحقة له بشكل غير صريح ، فضلا عن أن هذا القرار لم يظفر بالترحيب والرضا ، لا عند الفقه اليهودى من ناحية ، ولا فى التطبيق العملى العام من ناحية أخرى (٤٦) .

٣٩ — كما أعلنت الجمعية الدستورية حرية الديانات، ثم أعلن الدستور الفرنسى نفسه (المادة السابعة من الباب الثانى) أن الزواج لم يعد غير عقد مدنى بحت . كما أعلنت المادة نفسها من الدستور الفرنسى أيضاً : « أن السلطة التشريعية إنما تشرّع لجميع السكان دون تفرقة فى الصياغة التى يتقرر بها الميلاد والزواج والوفاة .. »(٤٧) كذلك أعرض القانون المدنى الفرنسى إعراضاً مطلقاً عن اعتبار الخلاف الدينى فضلا عن الخلاف العنصرى أو الطبقى مانعاً من موانع الزواج على الإطلاق .

٤٠ — وإذا كان العميد (دلوز) قد لاحظ — بحق — أن التشريع الفرنسى الحديث لم ينص صراحة على إهدار الاختلاف العنصرى — والأمر كذلك بالنسبة للاختلاف الطبقى — فإن من المعروف كذلك أن القانون المدنى الفرنسى قد نص على الموانع التى يعتد بها فى مجال الزواج نصاً تعدادياً حاسماً على طريق الحصر ، مما لا يسمح بإقحام سبب آخر لاعتباره مانعاً من موانع الزواج ، ولقد استقر الفقه والقضاء فى فرنسا على ذلك بإجماع(٤٨) .

٤١ — وأخيراً : فيبدو أن هذا الاتجاه الفرنسى قد اجتذب إليه كثيراً من القوانين المدنية الأوربية، خصوصاً ما تعرض منها للتعديل أو التطوير . فمثلا : ١ — كان القانون

46) A — Ibid. pp. 68,69.

ب — على عبد الواحد وافى « الاسرة والمجتمع » ص ٣٠ نقلا عن مرجع آخـر للاستاذ وستر مارك أيضا .

47) Dalloz : « Jurisprudence gérerale, Répertoire » v. 31, p.147

48) A — Ibid, pp. 228,9

B — Dalloz : « Répertoire de leg'slation » v. 10 (suppl-ementaire) p. 397.

C) — C. Demolombe «Traité du mariage» v. 1, pp. 207—9

D) — Marcel Planiol «Traité élémentaire de droit civil» v. 1, p. 258.

المدنى الألمانى الصادر فى ٦ يوليو سنة ١٩٣٨م تحت سلطان النازى يترجم النعرة النازية المتغطرسة بالتشدد فى تحريم الزواج بين الألمان وسواهم . لكن وعلى أثر انتهاء الحرب العالمية الثانية بانهيار الديكتاتورية الهتلرية أصدرت سلطات الاحتلال بتاريخ ٢٠ فبراير سنة ١٩٤٦ القانون رقم ١٦ الخاص بتنظيم الزواج بالذات . وكان فى مقدمة التعديلات الجوهرية فى هذا القانون : إهدار تلك النصوص التى أسلفنا الإشارة إليها بخصوص التشدد العنصرى فى تحريم الزواج بين الألمان وسواهم(٤٩) .

ب — وإلى مثل هذا التحرر من موانع الاختلاف الدينى والجنسى والطبقى ، تتجه القواعد القانونية الجديدة للزواج فى بريطانيا ، باستثناء ما يتعلق بالأسرة الملكية بالذات(٥٠) .

حـ — كذلك فإن القانون البلجيكى الصادر فى ٢١ مارس سنة ١٨٠٣ م فى عهد الاحتلال الفرنسى لبلجيكا ، يكاد يكون طبق الأصل من القانون الفرنسى .

كما سار فى هذا الاتجاه : د — القانون الروسى ، هـ — والقانون السويدى ، ز — والقانون السويسرى ، ح — والقانون المجرى (الهنغارى) ، ط — والقانون النمسوى ، ى — والقانون الهولندى .(٥١)

ك — وأخيراً : فقد زحف هذا الاتجاه المتحرر إلى قوانين بعض الدول فى العالم الجديد فى القارة الأمريكية(٥٢) .

---

(٤٩) أ — جميل خانكى : « الاحوال الشخصية » ص ٥٧ . ب — على عبد الواحد وافى : « الاسرة والمجتمع » ص ٣٥

(٥٠) على وافى . المرجع السابق ص ٣٦

(٥١) جميل خانكى الاحوال الشخصية ص ٥٧ — ٢٦٢

(٥٢) مثل : ١ — قانون ارجنتين ٢ — قانون البرازيل ٣ — قانون بيرو ٤ — قانون شيلى ل — بل لقد زحف هذا الاتجاه الى الولايات المتحدة نفسها مثل القوانين النظامية المحلية لولايات : ١ — كينكتيكت ٢ — الينوا ٣ — ايوا ٤ — كنساس ٥ — مين ٦ — مساشوستس ٧ — مينسوتا ٨ — نبراسكا ٩ — نيوهمبشاير ١٠ — نيوجرسى ١١ — نيومكسيكو ١٢ — نيويورك ١٣ — أوهايو ١٤ — بنسيلفانيا ١٥ — رود ايلاند ١٦ — فرمونت ١٧ — واشنطن ١٨ — الكنسين ١٩ — كولومبيا .

انظر : خانكى : المرجع والموضع انفسهما .

ل — ويبدو أن هذا الانجاه المتحرر ينتزع باستمرار أرضاً جديدة ، ويكسب إليه أنصارا جددا . . فولاية (ميتشجان) مثلا كانت إلى سنة ١٩٢٣م تمنع الزواج بين السود والبيض ، ثم عدلت عن هذا المانع منذ ذلك التاريخ .(٥٣)

المجموعة الثانية : المجموعة المتشبثة بمنع الزواج لاختلاف الديانة

٤٢ — مرة أخرى : نواجه سلطان الدين راسخاً صامداً قوياً فى مجال الزواج بالذات . فقد بقى الكثير من القوانين الوضعية للدول الغير الإسلامية ، الأوربيه والأمريكية ، تحاذر المساس بهذا السلطان الدينى أو التجارؤ على خلافه . ونكتفى ببعض الأمثلة :

ا — فالقانون البرتغالى مثلا الصادر سنة ١٩١٠ م يتخلى عن السلطان كاملا — فى مجال الزواج بالذات — للنظام الدينى وحده ، حتى إن الزواج المدنى لا قيمة له ولا اعتبار فى نظر القانون إلا إذا اقترن بالزواج الدينى .

ب — وقد سلك قانون « فينزويلا » هذا المسلك ذاته .

حـ — كذلك ينص القانون البولندى الصادر فى ٢٥ سبتمبر سنة ١٩٤٥ على تحريم الزواج بين المسيحيين وغيرهم ، كما ينص على اشتراط الطقوس الدينية لصحة الزواج . ثم على إبطال الزواج إذا قضت المبادىء الدينية بذلك البطلان .

ء — وأخيراً : القانون اليونانى الصادر فى ٣٠ يناير سنة ١٩٤١ ، ولعله أكثر القوانين الأوربية الحديثة اعتزازاً وتشبثاً بالاختلاف الدينى مانعاً من الزواج ، فقد نصت المادة ١٣٧١ من هذا القانون على اشتراط أن يكون المذهب والملة — للزوجين — معترفا بهما فى بلاد اليونان ليكون الزواج صحيحاً . وكذلك اشترطت المادة ١٣٦٧ لصحة الزواج أن يأذن به الأسقف . كذلك فقد نصت المادة ١٣٥٣ صراحة على منع الزواج إذا كان أحد الزوجين مسيحياً والآخر غير مسيحى . كما نصت المادة ١٣٧٢ على اعتبار اختلاف الدين مبطلا للزواج(٥٣) .

---

(٥٣) المرجع والموضع انفسهما

المجموعة الثالثة والأخيرة : المجموعة الرجعية المتعصبة للاختلاف العنصرى .

٤٣ — لا توجد هذه المخلفات الرجعية الا فى رقاع محدودة من العالم تتميز كلها بطابع واحد وهو : أن يكون الحاكمون وأصحاب السلطان من الغزاة الفاتحين أو المهاجرين لبلاد غير بلادهم ، فيستميتون فى دفاع عنيد عن العنصر الغازى الدخيل ، خشية أن يذوب وينمحى فى خضمّ العنصر القومى الأصيل فى هذه الأرض ، ملتمسين لذلك الأسباب من دعاوى العنصرية الرعناء والاستعلاء الكاذب . .

ولعل الشاهد الصارخ لذلك : هذا التعصب المجنون فى قوانين روديسيا وجنوب أفريقيا ضد الزواج — بل ضد كل اختلاط على الإطلاق — بين البيض — وهم سلالة الغزاة والمهاجرين — وبين أصحاب الأرض ومن يمتّ إلى أصحاب الأرض بصلة الجوار أو اللون ، من الملونين الأفريقيين والآسيويين على السواء .

٤٤ — كذلك ورغم زحف الاتجاه التحررى — كما أسلفنا — إلى عشرين ولاية من الولايات المتحدة الأمريكية ، فلا تزال الولايات الباقية مريضة بهذه الحمى العنصرية ، ولا يزال اختلاف العنصر أو اللون مانعاً من موانع الزواج ، وإن اختلفت فى تقدير هذا الاختلاف على درجات متفاوتة(٥٤) .

---

(٥٤) مثلا : ١ — قانون الاباما : ويشترط أن لا يكون أحد الزوجين أبيض والثانى أسود . ٢ — ٤ — ومثله تماما : قوانين فلوريدا ، وأركنساس ، وفرجينيا الغربية ٥ — أما قانون أريزونا : فقد منع الزواج اذا كان أحد الطرفين أبيض والثانى أسود أو أحمر او اصفر . ٦ — ٨ — أما قانون كاليفورنيا فقد منع الزواج اذا كان أحد الطرفين أبيض وكان الثانى : زنجيا أو كان من أبوين أحدهما أبيض والثانى أسود او كان من العنصر المنغولى . ومثله تماما قانون الايداهو : وقانون ميسورى ٩ أما قانون كارولينا الشمالية : فقد منع الزواج اذا كان أحد الطرفين أبيض والاخر زنجيا أو هنديا أو من سلالة الزنوج أو الهنود حتى الجيل الثالث ١٠ — أما قانون كارولينا الجنوبية : فقد منع الزواج إذا كان أحد الطرفين أبيض والثانى زنجيا أو هنديا أو كان من زواج مختلط بين لونين أو عنصرين مختلفين . ١١ — ١٢ — أما قانون كولورادو : فقد منع الزواج اذا كان أحد الطرفين أبيض والثانى زنجيا أو كان من زواج مختلط بين الابيض والاسود . ومثله تماما قانون ديلاوير ، وقانون كنتكي . ١٤ ، ١٥ — أما قانون داكوتا الشمالية : فقد منع الزواج بين البيض وبين من كان زنجيا صرفا أو من سلالة تحتوى على دم زنجى بمقدار الثلث ؟ مثله تماما قانون انديانا ١٦ — أما قانون داكوتا الجنوبية : فقد منع الزواج اذا كان أحد الطرفين من جنس قوقازى والاخر من جنس أفريقى

= أو أصله من كوريا أو من الملايو أو من بلاد المغول ١٧ – أما قانون جورجيا : فينص على منع الزواج بين الابيض وبين السلالة الافريقية أو المنغولية أو الهندية الغربية او الشرقية على السواء ١٨ – ٢٠ – أما قانون لويزيانا : فقد منع الزواج بين أصحاب اللون الابيض وبين من عداهم من أصحاب سائر الالوان الاخرى ! ومثله تماما : قانون ميرلاند . وقانون فرجينيا . ٢١ – أما قانون مسيسبى فقد منع الزواج بين البيض من ناحية والزنوج أو المولدين من زواج البيض بالسود أو المنغوليين أو من فى سلالتهم – أو فيهم هم – دم زنجى أو منغولى بمقدار الثمن ! من ناحية أخرى ٢٢ – أما قانون مونتانا : فقد منع الزواج بين البيض والزنوج أو الصينيين أو اليابانيين أو سلالة أولئك أو هؤلاء ٢٣ – اما قانون نيفادا : فهو يمنع الزواج بين البيض ومن كان لونه احمر أو أصفر أو اسود أو اسمر فقط ! اما قانون اكلاهوما : فهو يمنع الزواج بين البيض ومن كان من سلالة افريقية على الاطلاق . اما قانون اوريجون : فهو يمنع زواج البيض بمن كانوا من سلالة تحتوى على دم زنجى أو منغولى بمقدار الربع أو على دم هندى بمقدار الثمن . ٢٦ – أما قانون تنيسى : فيمنع الزواج اذا كان أحد الطرفين ابيض اللون والثانى زنجيا أو من اباء أو أجداد زنوج . ٢٧ – اما قانون تكساس : فيمنع الزواج بين من ينحدر من أصل قوقازى ومن ينحدر من أصل أفريقى . ٢٨ – أما قانون أوتا : فيمنع الزواج بين البيض وبين الزنوج أو المغول. ٢٩ – واخيرا : قانون يومنج : الذى يمنع الزواج اذا كان أحد الطرفين أبيض اللون والآخر زنجيا أو مولدا من الملونين ، أو منغوليا أو من بلاد الملايو .

انظر المرجع والموضع أنفسهما .

الفصل الخامس

رأينا الخاص فى اعتبار الاختلاف الجوهرى بين الزوجين مانعا من موانع الزواج

وأخيراً وفى نهاية المطاف باعتبار الاختلاف الجوهرى بين الزوجين مانعاً من موانع الزواج وتطور هذا الاعتبار .. يتضح بجلاء مايلى :

١ ـ الخلاف الرئيسى بين اتجاه الديانات السماوية وبين الاتجاه البشرى البحت للقوانين الوضعية حول هذا الموضوع . فبينما يرتكز الاتجاه الدينى على الاهتمام بالاختلاف الدينى وحده ، نرى الاتجاه البشرى البحت للقوانين الوضعية يحصر اهتمامه فى عناصر الكيان الجماعى لشعوبها ، وهى الجنسية والعنصرية والطبقية .

٢ ـ غير أن الديانة اليهودية وحدها قد خرجت على الاتجاه الدينى الذى أوضحناه ، إذ أنها خلطت ومزجت بين الديانة والعنصرية ، إذ اعتبرت الاسرائيليين عنصراً مميزاً مختاراً من قِبَلِ الله .. ثم حرمت التزاوج بين هذا العنصر المختار وبين سائر العناصر والشعوب ..

٣ ـ بينما نرى فى الوقت نفسه : أن هناك الكثير من القوانين الوضعية بقيت حتى الآن تحاذر السلطان الدينى فى مجال الزواج بالذات ، فآثرت الاحتفاظ بالاتجاه الدينى فى موضوعنا هذا .

٤ ـ وفى رأينا : أن التعصب للاختلاف العنصرى أو الطبقى مانعاً من الزواج لم يكن إلا سمة من سمات البدائية فى التاريخ الانسانى ، ومظهراً من مظاهر الانتفاخ الفارغ ، والكبرياء الكاذب على بقية العناصر أو الطبقات .

٥ — وفى رأينا أيضاً : أن هذا الانتفاخ الفارغ بدوره ، ليس إلا قناعا زائفاً يخفى وراءه ما كانت تضطرب به أعماق النفس البشرية من خوف وجزع : خوف من فناء هذا العنصر ، وجزع من ذوبان تلك الطبقة فى بقية العناصر والطبقات ، وضياع ما قد يكون لهذا العنصر أو لتلك الطبقة من مصالح استغلالية ، وامتيازات انتهابية على حساب الآخرين من العناصر والطبقات .

٦ — وأخيراً : فإن من أجل هذا كله : تصاب البشرية بنكسات مزعجة نحو هذه البدائية المتعصبة ، حتى فى أكثر الدول المعاصرة حديثا عن الحضارة والرقى ، لكن السبب دائما لم يتغير : انتفاخ فارغ بكبرياء كاذب ، يتقنع وراءه خوف مصلحى وجزع مريض . .

الباب السادس

التعبد ؛ مانعا من الزواج

تقديم وربط : فى الباب التمهيدى لهذه الدراسة ، (النظرة العامة للزواج) أوضحنا تطور النظرة العامة للزواج خلال التطوّر التشريعى الطويل لكلٍّ من اليهودية والمسيحية والإسلام بما لايسمح لنا بتفصيل الحديث عنه — مرة أخرى — فى هذا البحث الذى بين أيدينا الآن ، وإنما نرصد هذا البحث لتذكرة سريعة عابرة بهذا التطورّ ، ثم لتسجيل ما انتهى إليه فى هذه الشرائع السماوية جميعاً ، من اعتبار — أو عدم اعتبار — التعبّد الدينى مانعاً من الزواج ، ثم نعقب ذلك بتسجيل مواقف القوانين الوضعية من ذلك التقدير الدينى ببذل الحماية القانونية له أو بالتغاضى عنه . وهكذا ؛ فإن البحث هنا ينقسم إلى فصول أربعة ، نعالج فيها اعتبار — أوعدم اعتبار — التعبد مانعاً من الزواج فى : (١) التشريع اليهودى ، (٢) ثم المسيحى ،(٣) ثم الإسلامى ، (٤) ثم فى القانون المقارن . أما عن رأينا الخاص ، فنكتفى بإزجائه بين ثنايا هذه الفصول .

الفصل الأول

التعبد ، مانعا من الزواج فى التشريع الإسرائيلى

١ — إن من يطالع صفحات التوراة منذ مطلعها إلى ختامها ، يقطع — منذ النظرة الأولى — بأن هذه التوراة لايمكن أن تذهب إلى منع الزواج فى سبيل التقرب أو التعبد إلى الله . وهى التى صورت أنبياءها وقادتها أكثرَ الناس إقبالا على الزواج بل على الإسراف فيه(١) . بل صورت شعبها كله ، غارقا فى خضم زاخر بالشهوات الجنسية ، التى لم تعرف — كما يقول الدكتور / بول دى رجلا — حدوداً ولا فرامل(٢) . !

٢ — ولقد كان من البديهى بعد هذه الصورة أو هذه الصور التى سجلتها التوراة للشعب الاسرائيلى ، بل للنماذج المثالية النبوية التى يقتدى بها ويقدسها هذا الشعب ، أن لا تعترف الشريعة الإسرائيلية بالرهبنة والانقطاع عن الزواج بين شعائر التعبد والتقرب إلى الله مطلقاً ، وإنما كان العكس هو الصحيح، إذ اتجه رجال الدين وكهان إسرائيل إلى اتجاه مضاد للرهبنة على أقصى النقيض .

٣ — بيد أن النظرية الاجتماعية عن رد الفعل المضاد لكل إسراف اجتماعى

---

(١) راجع : أ ـ الباب التمهيدى (النظرة العامة للزواج) الفصل الاول الخاص بالتشريع اليهودى ـ ب ـ الباب الثانى من الموانع المؤقتة (تعدد الزوجات) الفصل الاول (تعدد الزوجات فى التشريع اليهودى)

2) Dr. Paul de Régla : «L'eglise et le mariage» pp. 42,3,64.

وذلك هو ما استقر عليه البحث العلمى المحايد ، وان كان بعض دعاة الرهبانية يزعمون أن فى التوراة (العهد القديم) لمحة أو لمحات خاطفة ، حاولوا تفسيرها بأنها قد تشير الى الرهبنة ولو من بعيد .. ! لكنهم أرهقوا أنفسهم وارهقوا نصوص التوراة بغير جدوى . أنظر مثلا :

Joseph Lécuyer . C. S. Sp. « Prêtres du Christ» pp. 84,5.

ثم انظر النصوص التى حاول أن يحملها حملا على هذا التفسير . التوراة سفر اللاويين . اصحاح ٨ الفقرات ٣٣ ـ ٣٥

وجدير بالذكر : ذلك الاعتراف الأخير الذى اضطر اليه فى ختام محاولته : ان التشريع الاسرائيلى قد استقر تماما على اعتبار الزواج فرضا مفروضا ..!

فى الفجور والانحلال، قد حاقت بالمجتمع الإسرائيلى بعد أن جرع كئوس اللذات حتى الثمالة، وبعد أن أفاق على الألم فى عصور التشريد والهوان .. فيذكر الأستاذان / يوسف لكوير — و/وسترمارك : « أن جماعة من العبريين كانوا يزعمون أن الزواج دنس، وقد ذكر بعض الكتاب واسمه يوسف، أن جماعة منهم يُدعَون بالأسينيين، يرفضون اللذة باعتبارها شراً ، وهم يُعرضون عن الزواج »(٣) وقد ذكر (لاروس) هذا الفريق بما يطابق ما ذكره : لكوير ، و/ وسترمارك(٤) وإن كان بعض الباحثين الميدانيين المعاصرين يقررون أن جماعة الأسينيين لم يكونوا جماعة نسكية خالصة ، لاشتغال بعض أفرادها بالسحر ، ولأنها ضمت بعض المتزوجين(٥) .

٤ — لكن الأستاذ وسترمارك/ ، يقرر بعد ذلك مباشرة : « أن هذا المذهب ، لم يترك فى الشريعة اليهودية أدنى أثر »(٦) . وهذا صحيح ، فإن آخر التقنينات العامة للفقه الإسرائيلى بجناحيه (الربانى والقرائى) لم تشر إلى التعبد بالامتناع عن الزواج ، بل على العكس؛ فإن هناك نصوصا تصرح بتحريم هذا الامتناع تحريما مطلقا، كما هو نص المادة ١٦ من (الأحكام الشرعية فى الأحوال الشخصية للاسرائيليين الربانيين) إذ تقرر أن : — « الزواج فرض على كل إسرائيلى » دون استثناء(٧) .

٥ — ولقد سبق أن ذكرنا فى باب سابق(٨) أن الامتناع عن الزواج يعتبره / شُلمان أروخ: بمثابة سفك الدم، والانتقاص من صورة الله ، وإرغام الحضرة الإلهية

---

3) A — Edward Westermarck : «Histoire du mariage» v. 2 p. 143.
B— Joseph Lécuyer : Loc. cit.

وقد عثرت بعض البعثات الاثرية على كهوف ومغارات لهؤلاء الاسينيين قريبا من شواطىء البحر الميت كما عثر الباحثون فى هذه الحفريات على وثائق تشهد بما أسلفناه عن الاستاذ وسترمارك . وانظر : عباس العقاد : « حياة المسيح » ص ١٢ — ١٧

4) Larousse. Grand Encyclopédie. Art «Esseniens».

(٥) دكتور حكيم امين « دراسات فى تاريخ الرهبانية » ص ٣٩ هامش ٣٤

6) E. Westermarck, op. cit : p. 144.

(٧) مسعود حاى بن شمعون (الاحكام الشرعية) ص ٧

(٨) الباب التمهيدى . الفصل الاول

على الابتعاد عن إسرائيل ، كما أشرنا إلى ماذكره / فرناند نيكولاى من أن القانون العبرى يفرض الزواج على كل إسرائيلى فرضا عاما مطلقا(٩) .

٦ — كذلك نلاحظ أن التعليمات الخاصة بالكاهن الإسرائيلى ، والامتيازات التى اختص بها الكهان أنفسهم ، كلها قائمة على أساس ممارسة الكاهن للزواج دون حرج أو جناح(١٠) .

9) A — E. Wstermarck : op. cit. p. 177.
B — Paul de Régla : op. cit p. 47.

(١٠) انظر : أ ـ مراد فرج : « شعار الخضر » ص ١٠٥ ب ـ له أيضا : « الاحكام الشرعية فى الاحوال الشخصية للاسرائيليين القرائين » ص ١٧ ، ١٨ جـ ـ مسعود حاى بن شمعون . السابق . ص ١٤ .

الفصل الثانى

التعبد ؛ مانعا من الزواج فى التشريع المسيحى

وينقسم هذا الفصل إلى المبحثين التاليين : المبحث الأول : فى النصوص المصدرية الأولى . المبحث الثانى : فى التطور الفقهى بعد السيد المسيح عليه السلام . وفيما يلى عرض هذين المبحثين .

المبحث الأول : التعبد مانعاً من الزواج فى النصوص المصدرية المسيحية الأولى .

١ — فى الباب التمهيدى لهذه الدراسة(١) ، رأينا كيف بدأ حديث السيد المسيح عليه السلام عن الزواج ، فلم ينكره ولم يرفضه ، بل — على العكس — دعا إلى التشبث بوثاقه وتشديد رباطه(٢) . ثم بدأ الإشارة إلى الزهد العام ، وليس الزهد فى الزواج بخاصة(٣) إما صراحة ، أو كما تأوّلها الشراح من بعده(٤) .

٢ — ثم جاء التلميذ بطرس ليواصل دعوة أستاذه المسيح إلى الزهد الاختيارى البحت من ناحية ، والعام فى سائر العلاقات الدنيوية من ناحية أخرى(٥) . . ولكنّ بطرس لا يستنكر الزواج ، ولا يرفضه نظاماً أساسياً فى الحياة ، بل إنه — كأستاذه المسيح — يدعو لتدعيم كيانه وتوثيق العلاقة بين الزوجين(٦) .

---

(١) راجع : (النظرة العامة للزواج) الفصل الثانى . ثم انظر : ثروت أنيس الاسيوطى « نظام الاسرة » ص ١٦٠ ، ١٦١

(٢) انجيل متى . اصحاح ١٩ ف ٤ وما بعدها .

(٣) المرجع نفسه ف ٨ — ١٢ ، ١٦ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٩

(٤) أ — انجيل لوقا . اصحاح ١٨ الفقرات ٢٨ — ٣٠ ب — انجيل متى اصحاح ٢٢ الفقرات ٢٣ — ٣٠ جـ — أنجيل مرقس اصحاح ١٢ الفقرات ١٨ — ٢٥ د — انجيل مرقس اصحاح ٢٠ الفقرات ٢٧ — ٣٤

(٥) رسالة بطرس الاولى ، الاصحاح ٢ فقرة ١١ وكذلك : الاصحاح ٤ ف ١ — ٤

(٦) رسالة بطرس الاولى اصحاح ٣ الفقرات ١ ، ٥ — ٨

٣ — ثم يأتى التلميذ بولس ليؤكد مرة أخرى إقرار الزواج والدعوة لتدعيمه وتثبيت بنيانه(٧) . لكن بولس يفاجئنا بعد ذلك ببداية انفراج الزاوية فى الخلاف بينه وبين ماأسلفناه حالا . فنراه يقول وللمرة الأولى فى النصوص المصدرية الأولى عامة : «حسن للرجل أن لايمس امرأة ، ولكن بسبب الزنى : ليكن لكل واحد امرأته وليكن لكل واحدة رجلها.. » ولكن أقول هذا على سبيل الإذن لاعلى سبيل الأمر ، لأنى أريد أن يكون جميع الناس كما أنا ، لكن كل واحد له موهبته الخاصة من الله»(٨) .

٤ — ثم يكرر هذه الدعوة إلى الزهد الاختيارى فى الزواج فى أكثر من موضع(٩) . ثم يتهم المرأة بأنها وحدها سبب الخطية(١٠) لكن بولس ينتهى — برغم هذا كله — إلى تقرير السماح بالزواج لرجال الدين فيقول : « فيجب أن يكون الأسقف بلالوم ، بعل امرأة واحدة » و : « ليكن الشمامسة كل بعل امرأة واحدة »(١١) بل إن بولس ليحذر بشدة من النزوع إلى تحريم الزواج ، ويعتبر هذا التحريم من تعاليم الشياطين فيقول : « لكن الروح يقول صريحاً : إنه فى الأزمنة الأخيرة يرتد قوم عن الإيمان تابعين أرواحاً مضلة وتعاليم شياطين . . . . مانعين من الزواج »(١٢) .

المبحث الثانى : التطور الفقهى الكنسى بالرهبنة والكهانة .

٥ — استعرضنا بالتفصيل فى الباب التمهيدى كيف اندفع بعض الشراح والمتطرفين من رجال الكنيسة أمثال « مارشون » و « ساتورنيلس الغنطوسى » ثم «إيرونيوس» و« يوحنا ذو الفم الذهبى » « وترتوليان » وآخرين كثيرين فى هذا الاتجاه الزاهد فى الزواج ، ثم المنفر منه ، ثم المهاجم له(١٣) . .

(٧) الرسالة الى العبرانيين ، اصحاح ١٣ فقرة ٤

(٨) رسالة بولس الرسول الى أهل كورنثوس الاصحاح السابع ف ١ — ٧

(٩) المرجع نفسه الفقرات ٨ — ١٣ ، ٢٥ — ٢٨ ، ٣٢ — ٣٥ ، ٣٨ — ٤٠ .

(١٠) رسالة بولس الأولى الى تيموثاوس ، اصحاح ٢ ف ١١ — ١٥

(١١) المرجع نفسه اصحاح ٣ الفقرتان ٢ ، ١٢

(١٢) المرجع السابق اصحاح ٤ الفقرتان ١ ، ٣

(١٣) راجع هذا بالتفصيل فيما أسلفناه فى « النظرة العامة للزواج — الفصل الثانى » وانظر كذلك :

=

٦ — لكن هذا الاتجاه الكنسى لم ينجح — وكان من المستحيل أن ينجح — فى أن يكون قاعدة عامة للناس جميعاً ، وهنالك تشبثت الكنيسة بفرضه على حالة محدودة وعلى طبقة من الأتباع محدودة(١٤) ، وهذا هو أقل ما كان يمكن أن تقنع الكنيسة به بعد صراعها الطويل للربط بين التعبد الدينى وبين منع الزواج .

٧ — أما تلك الحالة المحدودة التى تشبثت الكنيسة بتحريم الزواج فيها : فهى حالة الرهبنة الاختيارية، حين يتطوع لها الأفراد بأنفسهم وهم عالمون بما هم مقدمون عليه، سوء أسلكوا فى هذا السبيل : « النذر البسيط » أم « النذر الكبير » على ما سنوضح من أمر كليهما حالا .

وأما هذه الطبقة المحدودة من الأتباع : فهى طبقة الكهنة ، وإن اختلفت الكنائس بعدئذ فى تحديد الرتبة الكهنوتية التى يبدأ عندها الالتزام بهذا التبتل فى درجات السلك الكهوتى ، على التفصيل الذى سنذكره أيضاً .

٨ — وغنى عن البيان أننا هنا لسنا بصدد العرض المستفيض للدوافع العميقة ثم للتطورات المتشابكة ، والمسالك الطويلة المعقدة التى خاضتها الرهبنة الاختيارية ثم الكهانة المنظمة عبر القرون ، فذلك مجالٌ تاريخى بحت ، يتصل بالظروف الاجتماعية ، والخطوب السياسية ، والفلسفة العقيدية ، أكثر مما يتصل بالدراسة التشريعية التى هى موضوعنا الرئيسى هنا .

إنما يعنينا أن نسجل ما وصلت إليه كلٌ من الرهبنة الاختيارية، والتبتل الإجبارى

= أ — رولاند بنتون « الحب والجنس والزواج فى التاريخ المسيحى » ص ١٤ وما بعدها .

ب — محمد جميل بيهم « المرأة فى التاريخ والشرائع » ص ٦٢

ج — ثروت أنيس الاسيوطى « نظام الاسرة » ص ١٤ — ١٩ ثم ١٦١ ، ١٦٨ ، ١٦٩

D — Henri Genatas «Eglise et divorce» pp. 35 et suiv.

E — E. Westermarck : «Histoire..» v. 2, pp. 143.

F — J. Lécuyer : «Prêtres..» pp. 85-97.

14) Loc. cit.

للكهان عبر هذا التاريخ الطويل..(١٥) وينقسم هذا المبحث إلى مطلبين : أولهما عن الرهبنة ، وثانيهما عن الكهانة .

المطلب الأول : الرهبنة الاختيارية :

وأفرد : الرهبنة الاختيارية : وينقسم هذا المطلب إلى فروع ثلاثة : أولها: عن النشأة العامة للرهبنة فى الفقه الكنسى. وثانيها: عن الكنائس الأرثوذكسية. وثالثها : عن الكنائس الكاثوليكية .

الفرع الأول : نشأة الرهبنة فى الفقه الكنسى العام .

٩ — فى تحليل الأستاذ/وسترمارك ، والأستاذ/يوسف لكوير، للأعماق الحقيقية للنزوع الاختيارى إلى الرهبنة ، فإنها لا تخرج أسبابها عن :

ا — الرغبة الخفية فى الشذوذ والغرابة . ب — تصور الصلة بالله على نحو يجعل الله يغار من اتصال العبد بسواه أىّ اتصال . حـ — عقدة الشعور بالإثم ومحاولة التكفير عن الذنوب . د — الحماس الدينى وتخصيص العبد نفسه لخدمة الله . هـ — جموح النفور النفسى من الاتصال الجنسى واعتباره دنسا وشؤما(١٦).

١٠ — وجدير بالذكر : ما يلاحظه أستاذنا الدكتور/ شفيق شحاته ، من أن هذه النزعة إلى الرهبنة قد ظهرت — أول ما ظهرت — بين النساء بالذات ، وبخاصة : العذارى والأرامل منهن ، ينذرن أن لا يقربهن رجل ، دون حاجة إلى اعتكاف فى الأديرة ، بل دون التميّز عن سائر النساء بزى خاص(١٧) .

---

(١٥) ا — حكيم أمين « دراسات فى تاريخ الرهبانية والديرية المصرية

ب — شفيق شحاتة « أحكام الاحوال الشخصية » الجزء الخامس

جـ — حبيب سعيد « عشرون قرنا فى موكب التاريخ »

D — Jean Dauvillier et Carlo de Clercq « Le mariage.. » pp. 171—183.

E — J. Lécuyer : Loc. cit.

16) A — E. Westermarck : op. cit. pp. 147 et suiv.

B — Lécuyer : Loc. cit.

(١٧) شفيق شحاتة « احكام الاحوال الشخصية » جـ ٥ ص ٢٦ ثم انظر مصداق ذلك عند : عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء) فى كتابها « صور من حياتهن » فصل : الراهبة ص ١١٢ وما بعدها .

١١ — ثم نشأت الرهبانية — كأسلوب عام للرجال والنساء جميعاً ، أولَ مانشأت — فى مصر ، وتحددت معالمها فى أعقاب الاضطهاد الرومانى الرهيب للمسيحية فى مصر بالذات فى أواخر القرن الثالث للميلاد على يد الراهب الأول : «أنطونيوس» الذى يُطلقُ عليه عدة ألقاب وكنايات مثل : كوكب البرية ، وأبى الرهبان ، ومبدع الرهبانية ... ثم انتقلت الرهبانية — كفلسفة ونظام دينى — إلى سائر أرجاء العالم المسيحى ، من بعد(١٨) .

١٢ — لكن من الجدير بالانتباه وبالذكر : أن الرهبانية ليست درجة من درجات السلك الكهنوتى ، بل أنها لا ترتبط بالخدمات الكنسية ، ولا يلزم أن يكون الراهب عضوا عاملا فى النظام الكنسى ، وإنما الرهبانية مجرد فلسفة دينية وأسلوب اختيارى يختاره من يشاء فى الحياة(١٩) . كما أن من الجدير أيضاً بالذكر : أن الفكر المسيحى قد شهد ثورات متصلة وباستمرار ضد الرهبنة، غير أن أعظمها خطرا وأبقاها أثراً ، تلك التى تزعّمها راهب كاهن كاثوليكى هو : «مرتن لوثر» رائد المذهب الثورى الإنجيلى الذى تسمّى فيما بعد بمذهب البروتستنت أو المحتجين(٢٠) .

وإذن ، فإن الحديث عن الرهبنة لم يشغل — حتى الآن — سوى الكنيستين : الكاثوليكية ، والأرثوذكسية ، ومايتبع كلاً منهما من الكنائس الفرعية المختلفة فى الشرق وفى الغرب على السواء .

وبعد : فإن الرهبنة لاتعنى الامتناع عن الزواج فحسب ، ولكنها تقتضى : الزهد المطلق ، فى المال وفى الملبس ، بل النحيب فى البكاء . . بل العطش المحرق . . فقد

---

(١٨) أنظر المراجع السابقة فى هامش ١٥ — ١٧ ثم أنظر أ — حلمى بطرس « أحكام الاحوال الشخصية » ص ٢٢١ . وكذلك : ب — ثروت أنيس الاسيوطى « نظام الاسرة » ص ١٤ — ٢٠، ١٦١ .

(١٩) حلمى بطرس . المرجع والموضع أنفسهما .

20) A — J. Lécuyer. op. cit. pp. 94—97.

(ب) ثروت انيس الاسيوطى « نظام الاسرة » ص ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٨ ، ١٦٩

ثم راجع ما أسلفناه بتفصيل هذا كله . فى الباب التمهيدى « النظرة العامة للزواج » الفصل الثانى .

ذهب أحد الرهبان إلى (القديس مكاريوس) يسأله جرعة ماء لينقع غلة ظمئه ، فأجابه : بحسبك ظل جسدك يغطيك ! »(٢١) .

١٣ — وأخيراً : فإنه لا يوجد نص مصدرى ولا أثر فقهى قديم يصرح باعتبار التعبد أو الرهبنة الاختيارية مانعاً مبطلا من موانع الزواج على الإطلاق . ذلك أن أول أثر فقهى قديم يشير إلى استنكار الزواج للرهبان ، هو ذلك القرار الصادر من مجمع أنقرة (٣١٤م) إذ جاء بالقاعدة ١٩ من مقررات هذا المؤتمر أن زواج الرهبان بعد الترهب يكون حكمه حكم ، تعدد الزوجات . . لكن هذا القرار لم ينص اطلاقاً على اعتبار الترهب مانعاً مبطلا للزواج . ويؤكد الفقيه باسيليوس هذا المعنى فى قواعده (التى يرجع تاريخها إلى سنة ٣٧٩ م) حيث يقول فى القاعدتين ٦ ، ١٨ : إن زواج الرهبان بعد الترهب يعتبر زنى ، وتوقع عليه عقوبة الزنى ، بل يطالب بهدم هذا الزواج ، ولكنه برغم ذلك يعتبره فى حد ذاته زواجاً صحيحاً . ثم جاء مجمع خلقيدونية (٤٥١م) لينص فى القاعدة ١٦ من مقرراته على توقيع الحرمان على الراهب أو الراهبة إذا أقدم أحدهما على الزواج بعد الترهب . وواضح أن العقوبة لا تعنى إبطال الزواج وإنما يبقى صحيحاً فى حد ذاته(٢٢) .

ومن نقطة البداية هذه : — بدأت المجامع الكنسية المختلفة ، أرثوذكسية ، وكاثوليكية ، توالى إصدار القرارات فى شأن الرهبنة مانعاً من الزواج على التفصيل الذى نوضحه فى الفرع التالى .

الفرع الثانى : الرهبنة عند الكنائس الأرثوذكسية :

١٤ — أ — الروم الأرثوذكس : فى سنة ٦٩١م انعقد مجمع القبة بالقسطنطينية لينص فى القاعدة ٢٤ على اعتبار زواج الراهب بعد الترهب فى حكم الزنى ، ولكن

21) J. Lécuyer : op. cit p. 166.
22) A — Jean Dauvillier et Carlo de Clercq : «Le mariage..» pp. 179—180.

ب — شفيق شحاتة « أحكام الاحوال الشخصية » ج ٥ ص ٢٦ ، ٢٧
ج — « ثروت أنيس الاسيوطى . نظام الاسرة » ص ١٦٨ ، ١٦٩

دون النص على اعتبار الزواج ذاته باطلا . غير أن الفقيه (بلسامون) قد أورد فى مجموعته أن الزواج لا يكون صحيحاً فى هذه الحالة . وقد انتصر الفقه البيزنطى لهذا الرأى ، فتنص المادة ٤ فقرة ٣ / ج من تقنين الروم الأرثوذكس المطبق فى مصر على أن من بين الموانع من الزواج : الانخراط فى سلك الرهبنة .

أما فى سوريا : فتنص المادة ٤٠ من تقنين الحق العائلى على أن : « الراهب فى الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية لا يستطيع أن يرتبط بزواج »(٢٣) .

وأما فى لبنان : فقد نصت المادة العاشرة من قانون الأحوال الشخصية للروم الأرثوذكس ، والمطبق فى لبنان ، على فسخ الخطبة بمجرد الترهب . كذلك نصت المادة ٦٨ من هذا القانون على فسخ الزواج نفسه بترهب أحد الزوجين(٢٤) والمفهوم أن هذا المانع لا يقوم إلا بالممارسة الفعلية لسلوك الرهبنة ولبس مسوح الرهبان(٢٥)

١٥ — ب — اليعاقبة السريان الأرثوذكس : من المأثور عن الفقيه السريانى / ربلا : أنه قد اعتبر زواج الراهبة بالذات زواجاً باطلا ، أما زواج الراهب ، فقد قرر الفقيه يعقوب الرهاوى وجوب خلعه لمسوح الرهبنة ، كما قرر البطريرك يوحنا الثالث قبول توبة الراهب بعد زواجه ، شريطة أن يترك زوجته عائداً إلى الدير ، كذلك يقرر ابن العبرى إصراره على اعتبار زواج الراهب فى حكم الزنى .

وقد جاءت المادة ٨٤ من المجموعة السريانية بما يكاد يطابق ما نقلناه حالاً عن البطريرك / يوحنا الثالث ، كما جعلت الأمر فى حالة إصرار الراهب على الزواج منوطاً بالبطريركية لإجازة الزواج أو فسخه . غير أن المادة ٧٩ تعتبر ترهب أحد الزوجين فاسخاً للزواج « لأن الراهب يعتبر فى حكم الميت » ، لكنها تشترط موافقة

---

(٢٣) شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية » جـ ٥ ص [illegible]

(٢٤) أنور الخطيب « الزواج فى الشرع اسلامى والقوانين اللبنانية » ص ١٦٨ ، ١١٩

(٢٥) المرجعان والموضعان أنفسهما . وسوف نرى لهذا القيد أهمية خاصة فى تحديد الرهبنة المانعة من الزواج ، والمبطلة له ، دون ما عداها من الرهبنة البسيطة ، وهذه هى التفرقة التى تقوم على نظرية « جراتيان » و « بيير لمبارد » وقد استقر عليها الفقه الكاثوليكى ثم اعتنقه الفقه الارثوذكسى .

الطرف الآخر .(٢٦) ولا يخفى ما بين المادتين من تضارب حول اعتبار الترهب مبطلا أم لا .

كذلك نصت المادة ٤ من القانون اللبناني للأحوال الشخصية للسريان الأرثوذكس على فسخ الخطبة إذا ترهب أحد الطرفين . لكن المادة ٢٨ من هذا القانون تنص على بطلان الزواج إذا كان أحد الزوجين مترهبا قبل العقد ولم يستحصل الإذن بالزواج من البطريركية . أما لو استأذن صح زواجه(٢٧) .

١٦ — جـ — الأرمن الأرثوذكس : أما التقنين الأرمني الأرثوذكسي فقد اكتفى بعقوبة الطرد من الرهبنة لمن تزوج بعد الترهب ، تاركا مصير الزواج نفسه للأسقف ، والمعتاد التساهل بالإبقاء عليه ، وقد استقر التقنين الأرمني بمصر على ذلك فلم يعتبر الترهب مانعا من الزواج على الإطلاق(٢٨) .

د — الأقباط الأرثوذكس :

١٧ — ثار جدل قوى بين الباحثين المعاصرين حول اعتبار — أو عدم اعتبار — الرهبنة مانعا مطلقا من الزواج عند طائفة الأقباط الأرثوذكس ، وحول تفسير العبارات الفقهية الواردة فى هذا المجال(٢٩) .

---

(٢٦) شفيق شحاتة « أحكام الاحوال الشخصية » جـ ٥ ص ٢٨

(٢٧) أنور الخطيب ، السابق ص ١٩٠ ، ١٩٥

28) A — Jean Dauvillier et Carlo de Clercq : «Le mariage» pp. 183, 3

وكذلك ب — شفيق شحاتة « السابق » جـ ٥ ص ٣٠

29) A — Jean Dauvillier et Carlo de Clercq : «Le mariage..» p. 132.

ب — شفيق شحاتة « السابق » جـ ٥ ص ٣١ — ٣٨

جـ — أحمد سلامة « الاحوال الشخصية » جـ ٢ ص ١٦٨ ، ١٦٩

د — محمد محمود فمر والفى بقطر حبشى « السابق » ص ٣٢٢

هـ — حلمى بطرس « السابق » ص ٣٢٤ .

بيد أن الرجوع إلى نصوص الفقه القبطى القديم، ثم إلى أقوال الشراح المتأخرين(٣٠). يكشف عن الحقائق التالية :

أولا : أن الفقه القبطى قد رفض منذ القديم اعتبار الرهبة مانعا مبطلا للزواج بالمعنى الصارم الدقيق ، ثم أصر على ذلك باستمرار . ثانيا : أن الفقه القبطى منذ القديم أيضا ، قد عرف التفرقة بين الرهبنة الحرة البسيطة ، وبين الرهبنة الرسمية التى تسبغ عليها الكنيسة شكليات معينة ،وإن كانت هذه التفرقة لم تبرز بشكل حاسم فى منع الزواج منعا مبطلا مطلقا ، وهذا يخالف ما ذكره أستاذنا / حلمى بطرس من أن الكنائس الشرقية لم تعرف إلا نوعا واحداً من الرهبنة الكاملة بالنذر الرسمى الاحتفالى(٣١) . ثالثا : أن زواج الراهب أثناء الرهبنة وخلالها هو الممنوع ، أما إذا ترك الراهب الرهبنة ؛ فإن الزواج ينقلب صحيحا ولو أنه مكروه (فقط) بل إن الزواج نفسه ينقض بذاته الرهبنة ويسقطها عن الراهب فوراً ، غير أن هناك نصوصا توافق ما أسلفناه عن بعض الطوائف الأخرى من تفويض السلطة الدينية فى إقرار هذا الزواج متى رأت ذلك(٣٢) .

وكل هذا شائع صريح فى كثير من نصوص الفقه القبطى القديم (٣٣) .

---

(٣٠) أ — الصفى بن العسال « المجموع الصفوى » ص ٨٨ ، ٨٩ ، ٩١ ، ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١٩٠ ، ١٩٧

ب — كيرلس بن لقلق : « القوانين » ملحق بالمرجع السابق : ص ٢٢

جـ — الايغومانس فيلوثاؤس مع جرجس فيلوثاؤس : « الخلاصة القانونية » ص ٢٣ — ٢٥، ٣٤ — ٣٧ مع الهامش

د — شفيق شحاتة . السابق . ص ٣٢ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ٢٠٧

E — Jean Dauvillier.. : op. cit. p. 183.]

(٣١) حلمى بطرس « أحكام الاحوال الشخصية » ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ . ثم راجع نص عبارة ابن العسال عند شفيق شحاتة . « أحكام الاحوال .. » جـ ٥ ص ٣٢

(٣٢) الايغومانوس فيلوثاؤس وجرجس فيلوثاؤس « الخلاصة القانونية » ص ٣٤ — ٣٧ مع الهوامش .

(٣٣) شفيق شحاتة « أحكام الاحوال الشخصية » جـ ٥ ص ٣١ — ٣٦ وانظر كذلك ثروت الاسيوطى « نظام الأسرة » ص ١٦٩ — ١٧٣

وجدير بالذكر : أن المجموعات التقنينية القبطية فى مصر لم تشر لاعتبار الرهبنة مانعاً من موانع الزواج(٣٤) .

١ — هـ — وختاماً للكنائس الأرثوذكسية بعامة : الكنيسة الحبشية ؛ وقد أعلنت رفضها لاعتبار الرهبنة من بين موانع الزواج .(٣٥)

الفرع الثالث : الرهبنة عند الكنائس الكاثوليكية .

٢٢ — تردد الفقه الكاثوليكى الغربى فى اعتبار الرهبنة مانعاً من الزواج ، حتى ظهرت النظرية التى نادى بها اثنان من أشهر اللاهوتيين فى القرن الثانى عشر وهما : (جراتيان : Gratien) الراهب الإيطالى، ثم : (بيير لومبارد Pierre Lombard) أسقف باريس ، وقد أقاما نظريتهما على ضرورة التفرقة بين الرهبنة بمعنى النذر البسيط للتبتل، ونو أعلنه الشخص وجاهر به ، وبين الرهبنة الرسمية التى تسبغ عليها الكنيسة شكليات معينة وينضوى صاحبها تحت لواء الرهبان . وهذه الأخيرة وحدها هى التى تعتبر مانعاً مبطلا من موانع الزواج(٣٦) .

٢٣ — وهكذا تضمنت مجموعة الدكريتال الصادرة سنة ١٢٣٤ م هذه التفرقة فعلا ، ثم انعقد مجمع (اللاتران) حوالى منتصف القرن الثانى عشر (١١٣٩ م) ليقرر — لأول مرة — اعتبار الرهبنة بمعناها الشكلى الرسمى الكامل مانعاً مبطلا من موانع الزواج ، ثم توالت بعده المجامع فى تأكيد ذلك القرار ، وخاصة المجمع المنعقد فى « تورنتو » فى منتصف القرن السادس عشر (١٥٤٥ — ١٩٦٣ م)(٣٧) .

---

(٣٤) ولئن كان التقنين القبطى الصادر فى سنة ١٩٣٨ مادة ٥٨ قد اعتبر الترهبن من مسوغات الطلاق فقد أعرض التقنين القبطى الصادر سنة ١٩٥٥ عن الاشارة لذلك .

35) Jean Dauvillier et Carlo de Clercq : «Le mariage» p. 183

(٣٦) أ — شفيق شحاتة « أحكام الاحوال الشخصية » جـ ٥ ص ٣٨ ، ٣٩ (ب) حلمى بطرس السابق ص ١٥٣ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣

C — Larousse : Grand Encyclopédie : art «Gratien et Pierre Lombard.

٢٤ — وبرغم هذا كله، فيبدو أن اعتبار الرهبنة — حتى بعد تخصيصها بالرهبنة الشكلية الكاملة — مانعاً مبطلا من موانع الزواج، لم يسلم من الجدل، مما دفع الكنسيين الكاثوليك الغربيين إلى تخصيص الرهبنة المانعة من الزواج بقيد آخر؛ وهو أن يدخل الراهب إلى الدير فعلا ويمارس الرهبنة ممارسة فعلية كاملة، وعندئذ فقط: تعتبر الرهبنة مانعاً مبطلا من موانع الزواج(٣٨). وأخيراً: فقد تضمنت المادتان ١٠٥٨، ١٠٧٣ من التقنين الكاثوليكي الغربي الصادر سنة ١٩١٧ م هذه التفرقة بين صورتي الرهبنة وحكميهما.

٢٥ — أما الكنائس الكاثوليكية الشرقية: فقد انتقلت إليها هذه التفرقة بين النذر البسيط للرهبنة وبين الرهبنة الرسمية الاحتفالية، وإن كان ذلك قد تم في وقت متأخر عن الكنيسة الكاثوليكية الأم وهي الكنيسة الغربية. كما نرى ذلك عند:

ا — الموارنة: يقول الأستاذان/ جان دوفيليه، وكرلو دي كلرك: إن الفقه الماروني القديم في العصور الوسطى لم يعرف الترهب مانعاً من موانع الزواج. ومصداقا لذلك يذكر أستاذنا الدكتور/ شفيق شحاتة أن الفقيه داود الماروني (من فقهاء القرن الحادي عشر) قد ذكر في المجموعة الشرعية المارونية نصيحته للأسقف بالرفق بالرهبان الذين يتركون الدير ليتزوجوا. ولم يعتبر الترهب مبطلا الزواج.

أما في العصر الحديث، فقد تأثر الفقه الماروني بالنظرة اللاتينية للترهب واعتبارها له مانعاً من الزواج. وهكذا انعقد المجمع اللبناني (سنة ١٧٣٦ م) وقرر صراحة أن الترهب قد يقوم مانعاً من الزواج(٣٩).

ب — الكلدانيون: أما الكلدانيون فلم تنتظم عندهم جماعات للرهبنة، بل يقول الأستاذان/ جان دوفيليه وكرلو دي كلرك: إنهم لم يعرفوا الرهبنة مطلقاً.. وهذا سر

---

(٣٨) حلمي بطرس المرجع والموضع السابقان.

39) A — Ja. Dauvillier et Carlo de Clercq : «Le mariage» pp. 182,3.

(ب) وكذلك شفيق شحاتة «أحكام الأحوال الشخصية» ج ٥ ص ٣٨

صمتهم عن مناقشة منعها للزواج ، ومع ذلك فقد تحدث فقيهم أحياناً عن القواعد القديمة المأثورة بعدم اعتبار الرهبنة مانعاً مبطلا للزواج ، وأيدوا هذه القواعد فيما ذهبت إليه ، وينص الفقيه (عبد يشوع) فى مجموعته الفقهية على أن من حق الراهب أن أن يتزوج زواجاً صحيحا مشروعا ، وكل ما يلزمه هو الحصول على تصريح من الأسقف من ناحية ، وأن يتم الزواج فى غير علانية ! من ناحية أخرى . كذلك ينبه (عبد يشوع) إلى استنكار أن تتم مباحثات الزواج أثناء الترهب فى المعبد ، وإلا وجبت بعض العقوبات الدينية(٤٠) .

وأخيراً ؛ فإن الطائفة الكلدانية الآن تتبع الكنيسة الكاثوليكية البابوية الشرقية(٤١) وتخضع للتقنين الكاثوليكى الذى سنراه فى ختام طوافنا بهذه الطوائف .

ح — وكذلك طائفة السريان الكاثوليك بعد مجمع « الشرفة » سنة ١٨٨٨ م .

ى — ثم طائفة الأرمن الكاثوليك بعد مجمع روما سنة ١٩١١ .

هـ — ثم طائفة الأقباط الكاثوليك بمصر بعد مجمع القاهرة سنة ١٨٩٨ م(٤٢) .

٢٦ — وختاما : فقد صدر التقنين الكاثوليكى الشرقى فبدأ بالتفرقة بين النذر الاحتفالى فقررت المادة ٤٨ — البند الأول تحريم الزواج بعد هذا النذر . ثم عاد البند الثانى من المادة نفسها يوضح أن المقصود بالتحريم لا يعنى المنع المطلق ، ويقرر عدم البطلان إلا بمرسوم خاص من الكرسى الرسولى ، وفى حالات خاصة ببعض الأشخاص ممن ترهبوا بالنذر البسيط ، أما فى حالة الترهب الاحتفالى الكبير فالمنع

---

40) Ibid : pp. 180, 1.

(٤١) أ — حلمى بطرس « أحكام الأحوال الشخصية » ص ٣٦ ب — أنور الخطيب « الزواج فى الشرع الاسلامى والقوانين اللبنانية » ص ٨

(٤٢) أ — شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية » ج ١ ص ٤٨ ، ج ٥ ص ٣٩ ، ٤٠ وكذلك . (ب)

B — op. cit : p. 182.

مطلق ومبطل عام(٤٣) . ثم عادت المادة ٦٣ وأكدت بطلان الزواج فى حالتين : ا — بعد الترهب الكبير مطلقا . ب — بعد النذر البسيط فى حالات خاصة بمرسوم رسولى خاص(٤٤) .

المطلب الثانى : الرهبنة الإجبارية : « الكهانة »

غنىٌّ عن التكرار ما أسلفنا تفصيله من قبل فى الباب التمهيدى لهــذه الدراسة ، مما يلقاه فرض الرهبنة على الكهان من نقد مرير متصل ، وثورات صاخبة متوالية ، كان أبرزها ثورة البروتستنت أو المحتجين ، فضلا عن اتهام الكهنة بالاضطرار إلى انتهاك هذا الفرض فى صور رهيبة مزعجة . . كل ذلك مما تكتظ به سائر الأبحاث والكتب فى هذا المجال ، بما فيها بعض كتابات الكهان أنفسهم(٤٥) .

لكن الذى يعنينا فى دراستنا هذه ، هو التصدى لاعتبار — أو عدم اعتبار — الكهانة مانعا من الزواج .

وينقسم هذا المطلب إلى فروع ثلاثه : أولها للبحث عن نشأة الكهانة فى الفقه الكنسى العام . وثانيها عن الكهانة فى الكنائس الأرثوذكسية . وثالثها عن الكهانة فى الكنائس الكاثوليكية .

الفرع الأول : نشأة الكهانة فى الفقه الكنسى العام .

٢٧ — فى ختام النصوص المصدرية الأولى ، رأينا التلميذ بولس يقول فى

---

(٤٣) ارادة رسولية لقداسة الحبر الأعظم البابا بيوس الثانى عشر « ترجمة الأب أكاكيوس كوسا . ص ٩ ، ١٠

(٤٤) المرجع نفسه ص ١٢

(٤٥) أ — راجع : الباب التمهيدى « النظرة العامة للزواج » الفصل الثانى

ب — رولاند بنتون : « الحب والجنس والزواج » ص ٢١ وما بعدها .

ج — حبيب سعيد : « عشرون قرنا » ص ١٢٩ وما بعدها .

د — ميرل دوبينا : « تاريخ الاصلاح » ص ١٥ وما بعدها

و — ماريسون « تاريخ حياة لوثر)

G) Paul de Régla : «L'eglise et le mariage»

H) J. Lécuyer : «prêtres du Christ» pp. 94—7

رسالته إلى تيموثاوس بخصوص ما يشترط فى الأسقف وهو أعلى درجات الكهان : « فيجب أن يكون الأسقفُ بلا لوم ، بعلَ امرأة واحدة » ثم يقول فى شأن الشماس ورتبته أدنى مرتبة كهنوتية : « ليكن الشمامسة ، كلٌّ بعلَ امرأة واحدة »(٤٦) ثم يؤكد ذلك كله فى رسالته أيضاً إلى تيطس(٤٧) .

٢٨ — وبرغم الحماسة المتطرفة من بعض الشراح الكنسيين للتنفير من الزواج وتصويره فى أقبح الصور ، حتى وصمه البعض بأن جوهر الزواج لا يختلف عن جوهر الزنى ، على النحو الذى أسهبنا فى تفصيله بصدر هذه الدراسة . .(٤٨) برغم ذلك فقد استقرت هذه الإباحة لزواج رجال الكهنوت حتى أعلى درجة منهم . وهى درجة الأسقف ، واستمرت هذه الإباحة إلى القرن الثالث الميلادى ، حين صدرت « الدسقلية » لتقول : « يليق بالأسقف أن يكون زوجا لامرأة واحدة »(٤٩) وفى الرواية العربية لهذه الدسقلية : « إن كان (أى : الأسقف) ليس له زوجة فجيد ، وإن لم يكن هذا فليكن بعلَ امرأة واحدة لئلا يتألم بضعف الأرملية » ثم وفى القرن الثالث أو الرابع الميلادى صدرت القواعد « الكنسية » لتنص فى قاعدتها السادسة على إلزام الأساقفة والقساوسة المتزوجين بعدم مفارقة زوجاتهم بسبب الدين ، وعقاب من يخالف ذلك بالعقوبات الكنسية والطرد من سلك الكهنوت .

---

(٤٦) رسالة بولس الى تيموثاوس ، اصحاح ٣ فقرة ٢ ، ١٢

(٤٧) رسالة بولس الى تيطس ، اصحاح ١ فقرة ٦ ، ٧ وواضح مافى هـذه النصوص من كشف قوى عن شيوع تعدد الزوجات بين عامة الناس والا لما كان لاستثناء رجال الدين بامرأة واحدة معنى ... رغم ما يبذله الفقه المسيحى لحمل هذه النصوص وقسرها على معنى نفى التعاقب . أى امرأة واحدة طول الحياة ، وليس التعدد بالجمع فى وقت واحد ، رغم ما فى هذا التأويل من بعد ، ورغم نصوص أخرى تشهد لان المراد هو الجمع الزمنى فى وقت واحد. أنظر : أ ــ شفيق شحاتة « أحكام الاحوال الشخصية » ج ٥ ص ٥ ، ٦ هامش ب ــ ثروت أنيس الاسيوطى « نظام الاسرة » ص ١٦٠ ــ ١٦٥

(٤٨) راجع « النظرة العامة للزواج ــ الفصل الثانى : فى المسيحية » وانظر المراجع التى أشرنا اليها هنالك .

(٤٩) شفيق شحاتة « أحكام الاحوال الشخصية » ج ٥ ص ٦ وما بعدها

بيد أن القاعدة الخامسة من هذه « القواعد الكنسية » بدأت — لأول مرة — تشير إلى اتجاه جديد يمنع زواج الشمامسة والقسس من الزواج بعد تقلدهم رسمياً وظائفهم(٥٠) .

٢٩ — وفى القرن الرابع أيضاً : « أصدر مجمع أنقرة تعبيراً آخر عن هذا الاتجاه الجديد : إذ قيد إباحة الزواج للشمامسة وللقسس بقيد جديد ، هو أن يكونوا قد احتفظوا لأنفسهم بهذا الحق عند تقلدهم الرسمى لوظائفهم ، ثم كرر مجمع « القيصرية الجديدة » هذا القرار . ويقول الأستاذان / جان دوفيلييه ، وكرلودى كلرك: « لكن هذا الزواج الممنوع (الزواج بعد التقلد الرسمى لهذه الوظائف ودون احتفاظ سابق بحق الزواج عند التقلد الرسمى) كان زواجا صحيحاً موجباً (فقط) لفقد الوظيفة الكهنوتية »(٥١) .

٣٠ — وعندما انعقد مجمع عام بنيقية فى سنة ٣٢٥م حاول بعض رجال الدين من الغربيين أن يستصدروا قراراً بمنع الكهنة من الاستمرار فى معاشرة زوجاتهم ، ولو كان قد سبق لهم الزواج قبل رسمهم ، غير أن هذه المحاولة صادفت معارضة شديدة حمل لواءها الأسقف المصرى (بافنوس) فباءت بالفشل . . ويلاحظ أنه ليس فى قرارات المجامع ما يفيد أن مانع الكهنوت مانع مبطل لعقد الزواج .

لكن وفى القرن الخامس ظهر لأول مرة : العرف الذى يخضع الأسقف دون غيره من رجال الكهنوت لأحكام مشددة ، فالأسقف بموجب هذا العرف لا يجوز له الاستمرار فى معاشرة زوجته بعد رسمه أسقفاً ، وقد ذهب المسيحيون الشرقيون منذ القرن السادس إلى أنه يتعين على الأسقف أن يفارق زوجته بمجرد توليه لوظيفته ، وما على زوجته إلا أن تعتكف بأحد الأديرة(٥٢) .

---

(٥٠) ثروت انيس الاسيوطى (نظام الاسرة) ص ١٦٥ وما بعدها .

51) Jean Dauvillier et Carlo de Clercq : « Le mariage.. » pp. 171,2.

(٥٢) أ — شفيق شحاتة « احكام الاحوال الشخصية » ج ٥ ص ٨ وما بعدها — ب — ثروت انيس الاسيوطى « نظام الاسرة » ص ١٦٥ وما بعدها .

٣١— غير أن الأستاذين / جان دوفيليه وكرلودى كلرك ، ومعهما الدكتور شفيق شحاته ، يقررون أن الأمبراطور « جستنيان » — فى القرن السادس — هو أول من تصاعد بهذا المنع إلى درجة المانع المبطل للزواج واعتبار الأولاد من هذا الزواج الباطل أولاد زنى ، ثم بسط نطاق التحريم ليشمل نائب الشماس فصاعداً ، ولم يستثن غير القراء والمنشدين فحسب من نطاق هذا المنع . — ثم انعقد مجمع القبة بالقسطنطينية فى أواخر القرن السابع (٦٩١م) ليتابع الأمبراطور جستنيان فى ذلك بوجه عام(٥٣) .

٣٢— بيد أن هذا كله لم يحسم الأمر فى شيء ، حتى القرن الثانى عشر أو بعده، ولم يزل الفقه الكنسي يتردد فى استساغة هذا المنع بصورة البطلان للزواج ، ولم يزل يتأول هذه القرارات على معنى غير البطلان ، ثم لم يزل يجتهد فى الرأى ويختلف على نفسه فيه حتى استقر قرار الطوائف المسيحية على ما سنرى .

الفرع الثانى : الكنائس الأرثوذكسية واعتبار الكهانة مانعاً من الزواج

٣٣— أ — الروم الأرثوذكس : وليس أدل على تردد الفقه فى ذلك المنع من أن أعلى درجات الكهان وهو الأسقف قد تمتع بالإعفاء فى بعض الفترات — وحتى القرن الثانى عشر — من اشتراط عدم زواجه . واستمر الحال هكذا إلى أن صدر التقنين الخاص بالروم الأرثوذكس بالإسكندرية سنة ١٩١٧ لتنص المادة الثالثة على اعتبار « الشرطونية » — وهى الكهانة — من الموانع المبطلة لعقد زواج جديد بعد التكهن الرسمى . دون المساس بالزواج القديم القائم ، ما لم يكن الكاهن أسقفاً ، كذلك نصت المادة ٤٥ من « الحق العائلى » السورى للروم الأرثوذكس على أن : الإكليريكى من أية رتبة كان . لا يستطيع أن يرتبط بزواج »(٥٤) .

53) A) Jean Dauvillier et Carlo de Clercq : « Le mariage.. » p. 172.

ب — شفيق شحاتة . السابق . ص ٩

(٥٤) أ — شفيق شحاتة المرجع السابق ص ١١ وما بعدها وكذلك : ب — حلمى بطرس « أحكام الاحوال الشخصية » ص ٢٢٥ وما بعدها وكذلك .

C) Jean Dauvillier et Carlo de Clercq : « Le mariage.. » pp. 172 et suiv.

٣٤ – ب – السريان الأرثوذكس : أما الفقه السرياني الأرثوذكسي فقد استقر على الاكتفاء بإسقاط الكهنوتية عن الكاهن إذا تزوج بعد التكهن الرسمي ، دون المساس بصحة الزواج نفسه ، فإن الفصل في صحته أو بطلانه متروك للسلطة الدينية ، ومع قصر هذا المنع على القسس ومن فوقهم في الرتبة . وعلى هذا نصت المادة ٨٤ من المجموعة السورية (غير الرسمية)(٥٥) .

٣٥ – ج – الأرمن الأرثوذكس : وكذلك الحال في الفقه الأرمني الأرثوذكسي ، فقد انتهى إلى نبذ التكهن كمانع مبطل للزواج مطلقاً ، وإن كانت هناك عقوبة الطرد إذا تزوج القسس فمن فوقهم بعد التكهن ، دون بطلان الزواج ، ولم ترد إشارة إلى هذا المانع في التقنين المطبق لهذا الفقه بمصر(٥٦) .

٣٦ – د – الأقباط الأرثوذكس : وقد انتهى الفقه القبطي كذلك إلى عدم اعتبار الكهانة مانعاً مبطلا من موانع الزواج على الإطلاق ، وإن بقيت عقوبة الطرد من الكهانة لمن يتزوج بعد التكهن الرسمي قاصرة على القسس ومن فوقهم دون الشمامسة .

ولعل من أقوى الصور وأوضحها لمدى التردد الذي عاناه الفقه القبطي في طريقه لتقرير هذه القاعدة ، ما نجده عند الصفي بن العسال ، إذ يقرر في كتاب القوانين ما نصه : الأساقفة « قال بولس الرسول : (ط ث ٤) »(٥٧) « وقد يجب أن يكون الأسقف من لا يوجد فيه عيب » « ومن كان بعلَ امرأة واحدة »(٥٨) . ثم يقول ابن العسال ما نصه : « (في القسوس) قال بولس الرسول لتلميذه طيطس (١)(٥٩)

(٥٥) المراجع والمواضع نفسها .

(٥٦) المراجع والمواضع نفسها .

(٥٧) ط ث ٤ : رمز للى : طيموثاوس اصحاح ٤ (أى فى رسالة بولس الى طيموثاوس) أنظر مقدمة « القوانين » لابن العسال

(٥٨) ابن العسال « كتاب القوانين » ص ٢٩ وبالرجوع الى النص فى الانجيل نجده كما يلى حرفيا « فيجب أن يكون الاسقف بلا لوم ، بعل امرأة واحدة » انظر رسالة بولس الى تيموثاوس الاصحاح ٣ فقرة ٢ .

(٥٩) أى : رسالة بولس الى طيطس الاصحاح الاول .

وتقيم القسوس فى مدينة كما أوصيتك، من لا لوم عليه، وكان بعل امرأة واحدة..»(٦٠) لكن ابن العسال يعود بعد ذلك فوراً ليقول نقلا عن قوانين الرسل (نسخة الملكيين) ما نصه : «ويجب للقسوس أن يكونوا فى زى الشيوخ ، وقد جاوزوا عن ملامسة زوجة» ومثل هذا مايذكره ابن العسال أيضاً عن الأساقفة ، إذ يشترط فى الأسقف «أن يكون راهباً ... وهو مستقر فى بيعتنا ، أعنى يكون راهباً أو كاهنا .. »(٦١)

٣٧— أما الفقه القبطى الحديث ؛ فقد اكتفى بإسقاط الدرجة الكهنوتية عن القسيس إذا تزوج بعد التكهن ، دون المساس بصحة الزواج نفسه ، كما نص على ذلك «الإيغومانس فيلوثاؤس»(٦٢) الشارح المعاصر /جرجس فيلوثاؤس ، يعلق على هذا قائلا : «إن زواج الرهبان أو القسوس لم يكن مخالفاً للشريعة ، فمتى تزوج أحدهم لا يصح أن تفسخ زيجته ،وأما تنزيله من درجته وعدم بقائه فيها فإنه موكول لرئيسه، بخلاف فسخ الزيجة ، ومتى تزوج فقد حكم على نفسه بالانفصال عن رتبته»(٦٣) . وهذا الرأى ينتسب إلى الفقيه كيرلس بن لقلق(٦٤) .

بيد أن هذا الشارح الأخير نفسه يقول ما نصه : «ورغما عن أن الكنائس قد تمسكت بإقامة الأسقف من غير المتزوجين ، فإن الكنيسة المرقسية لم تعتبر بأن عدم زواج الأساقفة ضرورى ، ورغم أن الكنائس الأخرى حتمت هذا الأمر على الأساقفة من الجيل الرابع وما بعده ، فإن الكنيسة المرقسية قد أقامت إسحاق .. أسقفاً ، وكان إسحاق هذا متزوجاً وله ابن ، وكذلك: مينا .. أقيم بطركا مع أنه كان متزوجاً(٦٥) » .

(٦٠) ابن العسال « القوانين » ص ٥٦

(٦١) المرجع نفسه ص ٥٨

(٦٢) الايغومانس فيلوثاؤس « الخلاصة القانونية » ص ٣٧ مادة ٧٥ فقرة ٣

(٦٣) جرجس فيلوثاؤس فى شرحه للمرجع السابق . هامش ص ٣٧

(٦٤ ، ٦٥) تنقل هذا التعليق عن : شفيق شحاتة « أحكام الاحوال الشخصية » ج ٥ ص١٨

وختاماً : فقد انتصر التقنين الحديث للأقباط الأرثوذكس ، فلم يشر إلى الكهانة مانعاً من موانع الزواج على الإطلاق .

لكن أستاذنا حلمى بطرس ، يقرر أن الكنيسة المصرية للأقباط الأرثوذكس ، لا تزال — فى التطبيق العملى — على إصرارها على اشتراط عدم الزواج فى كل رتبة كهنوتية تعلو الشمامسة : القسيس فصاعدا . . بل إنها لا تختار لهذه الرتب إلا من بين الرهبان أصلا : بيد أنها ، وبرغم ذلك ، لا تبطل زواجهم إذا أقدموا عليه بعد اعتلاء وظائفهم ، خضوعاً لما انتهى إليه التقنين والفقه ، ولكنها تكتفى بإسقاط صفاتهم الكهنوتية عنهم فور زواجهم(٦٦) .

٢٨ — ه — الكلدان الأرثوذكس :

بل إن الكلدان رفضوا عقوبة الطرد للمتزوجين ، كما أصرّوا على قصر المنع الغير المبطل للزواج ، على البطاركة والأساقفة وحدهم ، أما من دونهم من الرتب ، فلا اعتراض على زواجهم قديماً كان أو جديداً على حد سواء(٦٧) .

الفرع الثانى : الكهانة مانعاً من الزواج عند الكنائس الكاثوليكية :

٣٩ — أما الكنيسة الكاثوليكية الغربية : فقد حرمت ابتداء من القرن الرابع للميلاد زواج أصحاب الرتب الكهنوتية الكبرى ، بل حرمت عليهم ممارسة حقوق الزوجية التى أبرموها قبل اعتلائهم تلك الرتب ، وأصحاب هذه الرتب هم الأساقفة والقسس والشمامسة ، وكان هذا المانع تحريمياً فى بادىء الأمر ، ولكنه مالبث أن اعتُبِر مانعاً مبطلا(٦٨) . أما نائب الشماس . وهو المسمى « الشماس

---

(٦٦) حلمى بطرس « أحكام الأحوال الشخصية » ص ٢٢٦

(٦٧) أ — المرجع السابق ثم انظر كذلك : ب — شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية » ج ٥ ص ١١ وما بعدها .

C) J. Dauvillier et C. de Clercq : pp. 172 et suiv.

(٦٨) حلمى بطرس : المرجع السابق ص ٢٢٥

الرسائلى ، فقد استمر الجدل حول بسط هذا الحظر عليهم قرنا كاملا بعد ذلك(٦٩) . لكن الذى يبدو من كلام الأستاذ / وستر مارك ، أن هذا الجدل لم ينقطع طوال القرون التالية ، وهو يقرر أن « جرجوار » هو الذى أعلن تحريم الزواج على الشماسين أنفسهم — دون نوابهم — فى القرن السابع للميلاد ، ثم يقرر أن جهوداً قوية متصلة لم تزل تدافع عن حق الكهان عامة فى الزواج ، وأن اعتبار الكهانة مانعاً من الزواج لم يدخل حيّز التنفيذ إلا بعد هذا كله بقرون . . فى أواخر القرن الثالث عشر(٧٠) . بينما يقرر آخرون : أنه وفى سنة ١٩٣٩ م قرر مجمع اللاتران الثالث اعتبار الكهانة مانعاً مبطلا(٧١). وأخيراً ، فقد انتهت الكنيسة الكاثوليكية الغربية إلى اعتبار الكهانة بجميع درجاتها ، وبما فيها درجة نائب الشماس مانعاً مبطلا للزواج ، ويسرى هذا على جميع الطوائف الكاثوليكية الغربية ومن تبعها مثل اللاتين .

٤٠ — أما الكنائس الكاثوليكية الشرقية : فقد أثارت عند انضمامها للكاثوليكية إشكالا تاريخياً عنيفاً ، إذ أن الكلدان المنشقين على الأرثوذكسية — قد انضمو للكاثوليكية سنة ١٥٥٢م بينما انشق بعض السريان وانضموا للكاثوليكية سنة ١٦٦٢ م بينما انضم بعض الروم سنة ١٧٠٩ م ثم انضم بعض الأرمن سنة ١٧٤٠ م بينما لم ينضم بعض الأقباط إلى الكاثوليكية إلا سنة ١٧٤٢ م . وبديهى أن فريقاً من أولئك وهؤلاء كانوا قد ارتبطوا قبل الانشقاق على الأرثوذكسية — التى رأينا من قبل تسامحها فى زواج الكهنة — بزواج وربما بأولاد ، وهنالك اضطر البابا الرومانى عاهل الكنيسة الكاثوليكية الأم ، إلى إصدار مرسوم يقضى بفحص كل

---

(٦٩) شفيق شحاتة « أحكام الاحوال الشخصية » جـ ٥ ص ٢٢

70) Edward Westermarck : «Histoire du mariage» v. 2, p.147

(٧١) شفيق شحاتة المرجع السابق ص ٢٢ ، ٢٣

وكذلك :

J. Dauvillier et Carlo de Clercq : « Le mariage » pp. 172 et suiv.

حالة على حدة ، وإصدار قرار فيها بتصحيح الزواج أو بطلانه . ثم توالت الكنائس الشرقية المنضمة للكاثوليكية فى تبنّى هذا الاتجاه الكاثوليكى الغربى لاعتبار الكهانة مانعاً مبطلا للزواج . (أ) فطائفة الملكيين الكاثوليك ، وهم المنشقون على الروم الأرثوذكس ، لم يصعب عليهم قبول هذا الاتجاه الذى ألفوه من قبل ، فقد أسلفنا أن الروم الأرثوذكس قد استقروا على اعتبار الكهانة مانعاً مبطلا ، مخالفين بذلك الاتجاه العام للأرثوذكس . لكن هذه الطائفة — برغم ذلك — لم تستطع أن تستسيغ بسط هذا الحظر على مَن دون الشماس من درجات الكهان . (ب) وكذلك فعلت : طائفة الكلدان الكاثوليك . (ج) ثم طائفة السريان الكاثوليك . (د) ثم طائفة الأقباط الكاثوليك . (ه) ثم طائفة المارون وهم أصلا من الكاثوليك .

(و) أما طائفة الأرمن الكاثوليك ؛ فقد تابعت — وحدها من دون سائر أخواتها المنضمات إلى الكاثوليكية بأخرة — ما أسلفناه عن اتجاه الكنيسة الغربية إلى أقصى مداه . . بما فى ذلك إسباغ الحظر على نائب الشماس أيضاً .

٤١ — وأخيراً : فلقد صدرت الإرادة الرسولية إلى الكنائس الكاثوليكية الشرقية عامة ، تنص فى مادتها ٦٢ على ما يلى : — « البند ١ : باطل ، الزواج الذى يحاول عقده الإكليريكيون ذوو الدرجات الكبرى . البند ٢ : وتطلق على درجة الشماس الرسائلى عين القوة التى للدرجات الكبرى فى إبطال الزواج . »(٧٢)

٤٢ — ونلاحظ أنه — حتى بعد صدور هذا التقنين الكاثوليكى الموحد — فقد أبقى هذا التقنين على فارق جوهرى كان ولا يزال قائماً بين سائر الكنائس الشرقية الأرثوذكسية والكاثوليكية ، وبين الكنيسة الكاثوليكية الغربية ، وهذا الفارق هو : المساس أو عدم المساس بالزواج القديم القائم قبل التقلد الرسمى للوظيفة الكهنوتية . . فأبقت عليه الكنائس الشرقية بعامة — كاثوليكيه وأرثوذكسية — بينما أهدرته الكنيسة الكاثوليكية الغربية وحدها .

(٧٢) ارادة رسولية لقداسة الحبر الاعظم البابا بيوس الثانى عشر المالك سعيداً ، فى نظام سر الزواج للكنيسة الشرقية ص ١٢

الفصل الثالث

التعبد ؛ مانعا من الزواج فى التشريع الإسلامى

فى صدر هذه الدراسة ، وخلال حديثنا التمهيدى عن « النظرة العامة إلى الزواج » عقدنا فصلا مستقلا للحديث المسهب عن نظرة الإسلام العامة إلى الزواج ، ونرجو أن نكون قد أوضحنا فيه بإسهاب ، أن الإسلام يرفض الرهبانية — كلها وبكل صورها — رفضا عنيفا مؤكداً .. يتجلى فى هذا الهجوم العنيف الذى أعلنه النبي ﷺ على أول بادرة وصل الهمس بها إلى مسامعه عن نزوع بعض الصلحاء والورعين من أصحابه إلى الرهبنة .. فصاح فيهم : « أمَا والله ؛ إنى لأخشاكم لله ، وأتقاكم له ، ولكنى أصوم وأفطر ، وأصلى وأرقد ، وأتزوج النساء ، فمن رغب عن سنتى فليس منى »(١).

ولقد بلغ استنكار القرآن نفسه لمثل هذه النزعات لتحريم المباح أن سماها اعتداء ! وسمى أصحابها بالمعتدين ، وقد استشهد النبي محمد صلى الله عليه وسلم نفسه بهذه الآيات فى هجومه على بعض هذه النزعات : « يأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ، ولا تعتدوا ، إن الله لا يحب المعتدين »(٢) .

وإذن ؛ فلا مجال مطلقاً للحديث عن الرهبانية — أية رهبانية — فى الإسلام ، أو عن اعتبار التعبد مانعاً من موانع الزواج فيه بصفة مستقرة ، ولا لسائر أتباعه ، ولا للصفوة منهم ، ولا مكان فيه لطبقة تختلق لنفسها امتيازاً ، أو تخص نفسها بطقوس وشعائر(٣) . . كل ذلك لا يعرفه الإسلام ولا يعترف به على الإطلاق .

---

(١) رواه البخارى ومسلم والنسائى عن أنس رضى الله عنه .

(٢) سورة المائدة آية ٨٧ وانظر الاستشهاد النبوى بهذه الاية ضد الرهبنة عند : الجلال السيوطى « أسباب النزول » ص ٧٦ ، ٧٧ وهنالك أحاديث نبوية كثيرة فى هذا الصدد عند : محمد بن على الشوكانى « نيل الاوطار » ج ٦ ص ١٠٦ وما بعدها ثم راجع فى كل ما مر : الباب التمهيدى « النظرة العامة » الفصل الثالث .

(٣) من الخطير الجدير بالاهتمام وبالذكر : أن الاسلام لم يعترف على الاطلاق ولم يسمح أبدا بانشاء طبقة متميزة عن سائر المسلمين بطقوس دينية خاصة تسمى « السلطة الدينية » =

غير أن فى الإسلام حالة تعبدية وحيدة ، يحرم فيها الزواج عند جمهور الفقهاء ، وهى حالة « الإحرام »(٤) و نعالج أمرها فى مبحثين : أولهما : لاستعراضها فى النصوص وفى الفقه ، وثانيهما للتعقيب برأينا الخاص .

المبحث الأول : الزواج فى حالة الإحرام ، بين النصوص والفقه .

وينقسم هذا المبحث إلى المطالب التالية :

المطلب الأول : عرض المشكلة ومصدرها التشريعى من النصوص .

المطلب الثانى : موقف الفقه الإسلامى من عقد الزواج أثناء الاحرام .

المطلب الثالث : رأينا الخاص .

المطلب الأول : عرض المشكلة ومصدرها التشريعى من النصوص .

١ — أ — روى مسلم والترمذى ومالك بن أنس فى « الموطأ » والشافعى وأبو داود والنسائى وابن ماجة وابن حبان : عن أبان بن عثمان بن عفان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

« لا ينكِحُ (٥) المحرمُ ولا يُنكِح (٦) ولا يخطب » والفقرة الأخيرة قد وردت فى رواية الجميع ما عدا الترمذى : كما أن هناك زيادة أخرى عند ابن حبان فى صحيحه « ولا يُخْطَب عليه »(٧) .

= بعكس ما نراه لطبقة « الكهان » و « بيت الشرع » فى الديانة اليهودية ، وما نراه من طبقة « الاكليروس والرهبان » و « سلطة الكنيسة » فى الديانة المسيحية .. فلكل مسلم أن يتفقه فى دينه فيصبح فقيها من رجال دينه دون طقوس ولا اعتماد على سلطة دينيــة خاصة ... ولا انفصال فى الاسلام بين السلطتين الدينية والمدنية أبدا ..

4) A) M. Amirian «Le mariage..» p. 302.

(٥) أى لا يتزوج

(٦) أى : لا يزوج غيره .

(٧) أى : ولا يخطب له غيره .

٢ — ب — كذلك روى أحمد بن حنبل عن عبد الله بن عمر أنه سئل عن امرأة أراد أن يتزوجها رجل وهو خارج من مكة فأراد أن يعتمر أو يحج فقال له عبد الله بن عمر: «لا تتزوجها وأنت محرم، نهى رسول الله ﷺ عنه».

٣ — ج — كذلك روى مالك فى (الموطأ) والدار قطنى أيضاً عن عمر ابن الخطاب «أنه (فرّق بينهما) يعنى رجلا تزوج وهو محرم» وفى رواية هذا الخبر بالذات، قوة خاصة: إذ أن الراوى له وهو أبو غطفان إنما يرويه عن صاحب القصة مباشرة وهو طريف المرى[8]. فضلا عن أنه مما لاشك فيه أن إقدام عمر بن الخطاب على هذا التفريق وعلى ملأ من الناس فى موسم الحج ثم إقرارهم — وفيهم الصحابة — لذلك.. لاشك أنه ما كان كل ذلك ليكون، إلا استناداً لمبدأ نبوى ثابت معلوم.

٤ — د — لكن هناك حديثاً وحيداً مروياً عن عبد الله بن عباس، وهذا الحديث رواه البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وأبو داود وابن ماجة والطبرانى عن عبد الله بن عباس: «أن النبي ﷺ تزوج (ميمونة) وهو محرم» وفى رواية للبخارى: «تزوج النبي ﷺ (ميمونة) وهو محرم، وبنى بها وهو حلال، وماتت بسرف»[9].

٥ — هـ — لكن هذا الحديث الوحيد، يعارضه حديثان آخران، أولهما: ما رواه مسلم والترمذى وابن ماجة والشافعى وأحمد بن حنبل، عن يزيد بن الأصم عن ميمونة — نفسها صاحبة القصة — أن النبي ﷺ تزوجها حلالا، وبنى بها حلالا، وماتت بسرف، فدفنّاها فى الظلة التى بنى بها فيها» وفى رواية لمسلم وابن ماجة عن يزيد بن الأصم أيضاً ما نصه: «تزوجها وهو حلال» قال — أى: يزيد بن الأصم — «وكانت — أى ميمونة — خالتى وخالة ابن عباس»[10]. وفى رواية أخرى لأبى داود لكنها مرفوعة إلى ميمونة نفسها، قالت: «تزوجنى ونحن حلالان بسرف»

(٨) أنظر الخبر بتفاصيل روايته فى «الموطأ» ج ١ ص ٢٥٤

(٩) أى: عقد عليها وهو محرم، ثم دخل عليها بعد أن تحلل من الاحرام. وسرف. اسم مكان قرب مكة. أنظر: الزرقانى «شرح على المواهب اللدنية للقسطلانى» ج ٢ ص ٣٠٢

(١٠) كأنه يقول: فلم يكن ابن عباس أقرب اليها منى فكلانا قريبان لها بدرجة واحدة.

٦ - و - وأما الحديث الثانى فقد رواه الترمذى والشافعى وأحمد بن حنبل من طريق له قوة ووجاهة فى المنطق ، إذ أن الراوى — وهو أبو رافع — قد اشترك بنفسه فى قصة زواج ميمونة ، بل لقد قام بدور السفارة فى إتمام هذا الزواج ، فلا جرم أن تكون روايته أقرب إلى الواقع وأحق بالطمأنينة والثقة . يقول أبو رافع : « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة حلالا ، وبنى بها حلالا ، وكنتُ الرسولَ بينهما ». ولقد روى هذا الحديث أيضاً : مالك بن أنس فى « الموطأ » ولكن بإسناد الرواية إلى شاهد آخر فى هذه القصة ذاتها وهو : سليمان بن يسار — وقد كان مَولى للسيدة ميمونة نفسها — قال : « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث أبا رافع ورجلا من الأنصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ، ورسول الله بالمدينة قبل أن يخرج » .

٧ — ز — وهكذا يقول سعيد بن المسيب، وهو التابعى الموثوق بروايته ولو لم يذكر الصحابى الذى يرويه عنه : « وَهِمَ ابن عباس فى قوله: تزوّج — أى : الرسول ﷺ — ميمونة وهو محرم » .

٨ — ح — وبعد ؛ فهناك رواية أخرى — وإن لم تشتهر — عن ابن عباس نفسه بعكس ما ورد فى الرواية المشهورة عنه ، وبأن « النبى صلى الله عليه وسلم قد تزوج ميمونة وهو حلال » وقد ظهرت هذه الرواية الأخيرة عند الدار قطنى من طريق أبى الأسود ومطر الوراق عن عكرمة عن عبد الله بن عباس.(١١) كما ظهرت هذه الرواية عند الطبرانى أيضاً(١٢) .

٩ — ط - وأخيراً : فلقد كان سعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وسليمان بن يسار يقولون : « لا ينكح المحرم ولا ينكح » ترديداً لنص ما أسلفناه من الأحاديث.

---

(١١) أنظر : محمد عبد الباقى الزرقانى المالكى : شرح على المواهب اللدنية القسطلانى . ج ٢ ص ٣٠٢

(١٢) انظر مناقشة هذه الروايات واسانيدها عند : الكمال بن الهمام « فتح القدير » ج ٢ ص ٣٧٥

هذه هي مجموعة النصوص الواردة في شأن زواج المحرم . لكن الفقهاء المسلمين اختلفوا في إباحة الزواج أو تحريمه للمحرم على ما سنوضحه حالا في المطلب التالي .

المطلب الثاني : موقف الفقه الإسلامي من الزواج في حالة الإحرام

وينقسم هذا المطلب إلى الفرعين التاليين :

الفرع الأول : اتجاه الأقلية لإباحة الزواج للمحرم .

الفرع الثاني : اتجاه الأغلبية لتحريم الزواج أثناء الإحرام .

وقد آثرنا أن نبدأ باتجاه الأقلية ، إذ أن الأغلبية قد احتفظت بالردود الأخيرة على كثير مما ذهب إليه فقه الأقلية من تبريرات لاتجاهها هذا .

الفرع الأول : اتجاه الأقلية لإباحة الزواج أثناء الإحرام ، واستدلالهم على ذلك .

١٠ — اتجه إلى إباحة الزواج أثناء الإحرام : طائفة قليلة من الأئمة الأولين للفقه الإسلامي العام ، فقد ورد القول بهذا الاتجاه عن : عطاء ، وعكرمة ، وفقهاء الكوفة(١٣) . كما روى هذا القول عن ابن مسعود ، ومعاذ ، ثم عن القاسم بن محمد ابن أبي بكر ، وإبراهيم النخعي ، وسفيان(١٤) . وأخيراً : فقد تشبث بهذا الاتجاه : المذهب الحنفي مخالفاً لسائر المدارس الأخرى للفقه المذهبي .

١١ — ولعل من خير من عرض وجهة النظر الحنفية هذه ، الفقيه الشارح / كمال الدين بن الهمام ، في «شرح فتح القدير» على كتاب فقهي حنفي سابق للمرغيناني فيقول : «للمحرم وللمحرمة أن يتزوجا حالة الإحرام وفيه خلاف الثلاثة(١٥) (وتزويج الولي

---

(١٣) أ — محمد الشوكاني « نيل الأوطار » ج ٥ ص ١٧ ب — أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي « حجة الله البالغة » ج ٢ ص ٥٤١

(١٤) ابن حزم « المحلى » ج ٧ ص ٢٢٧

(١٥) أي بقية المذاهب الاربعة المشهورة (المالكي والشافعي والحنبلي) وما بين الاقواس الكبيرة في هذه الفقرة فقط (فقرة ١١) من الكتاب المشروح وأسمه « الهداية » للمرغيناني .

المحرم مولاته على هذا الخلاف) ، ثم يعرض ابن الهمام أهم حجج المعارضين مما أسلفناه من النصوص آنفا ، ثم يستشهد للمذهب الحنفى بالحديث الوحيد الذى أسلفنا روايته عن ابن عباس(١٦) ، والذى يتميز — فى نظر الأحناف — بانضمام البخارى إلى رواته ، مع أن البخارى لم يرد ذكره بين الرواة للأحاديث الأخرى ! فكأن انضمام البخارى للرواة من أبرز مرجحات حديث ابن عباس عند الأحناف .

١٢ — ثم يشرع ابن الهمام فى تفنيد أدلة المعارضين تفصيليا على النحو التالى :—
ا — « وما عن يزيد بن الأصم(١٦) أنه تزوجها(١٧) وهو حلال، لم يَقْوَ قُوةَ هذا(١٨) فإنه مما اتفق عليه الستة(١٩) . وحديث يزيد لم يخرجه البخارى ولا النسائى » . ب — وأيضاً يقاوَم(٢٠) بابن عباس حفظاً وإتقاناً . ولذا قال عمرو بن دينار للزهرى: « وما يدرى ابن الأصم (وهو) أعرابى ، كذا وكذا لشىء قاله ؟ أتجعله مثل ابن عباس ؟ ؟ » حـ — « وما روى عن أبى رافع أنه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال ، وبنى بها وهو حلال ، وكنت أنا الرسولَ بينهما ، لم يُخَرَّجْ فى واحد من الصحيحين(٢١) وإن روى فى صحيح ابن حبان ، فلم يبلغ درجة الصحة . ولذا ، لم يقل الترمذى فيه سوى : حديث حسن(٢٢) ، قال (أى : الترمذى) : ولا نعلم أحداً أسنده غير حماد عن مطر » . د — وما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه ﷺ تزوج ميمونة وهو حلال فمنكَرٌ عنه، لا يجوز النظر إليه بعد ما اشتهر إلى أن كاد يبلغ اليقين عنه فى خلافه . . ولذا ، بعد أن أخرج الطبرانى ذلك عارضه بأن أخرجه عن

---

(١٦) راجعه فى صدر الفقرة ٤ وقد مرت فى المطلب السابق .

(١٦) راجع الفقرة الخامسة من المطلب السابق .

(٧) أى : السيدة ميمونة رضى الله عنها .

(١٨) أى : حديث البخارى الذى يستند اليه وحده الاحناف .

(١٩) الستة المشهورون بجمع الصحاح وهم : ١ — البخارى ٢ — مسلم ٣ — الترمذى ٤ — النسائى ٥ — أبو داود ٦ — ابن ماجه .

(٢٠) أى : يزيد بن الاصم راوى الحديث المعارض للاحناف .

(٢١) وهما : صحيح البخارى وصحيح مسلم . وهما على القمة بين مدونات الحديث النبوى الشريف .

(٢٢) والحسن فى اصطلاح رواية الحديث : دون الصحيح ولكنه ليس ضعيفا أيضا !

ابن عباس رضى الله عنه من خمسة عشر طريقاً أنه تزوجها وهو محرم وفى لفظ : « وهما محرمان » وقال: هذا هو الصحيح » — هـ — « وما أوّل به حديث ابن عباس بأن المعنى : وهو فى الحرم(٢٣) فإنه يقال : أنجد (فلان) إذا دخل أرض نجد ، وأحرم إذا أدخل أرض الحرم ، بعيد ، ومما يبعده حديث البخارى : تزوجها وهو محرم وبنى بها وهو حلال »(٢٤) — و — « والحاصل: أنه قام ركن المعارضة بين حديث ابن عباس وحديثى يزيد بن الأصم ، وأبان بن عثمان بن عفان ، وحديث ابن عباس أقوى منهما سنداً ، فإن رجحنا باعتباره (أى السند) كان الترجيح معنا . ويعضده ما قال الطحاوى : روى أبو عوانة . . . عن عائشة رضى الله عنها قالت : « تزوج رسول الله ﷺ بعض نسائه وهو محرم . قال (أى : الطحاوى) : وَنَقَلَةُ هذا الحديث كلهم ثقات يحتج برواياتهم . وهذا الحديث أيضاً أخرجه البزار ، وقال السهيلى : « وإنما أرادت (أى : عائشة) نكاح ميمونة ولكنها لم تسمّها » — ح — « وبقوة ضبط الرواة وفقههم(٢٥) فإن الرواة عن عثمان وغيره ليسوا كمن روى عن ابن عباس ذلك فقها وضبطا » . ط — « وإن صرنا إلى القياس ؛ فهو معنا ، لأنه (أى : الزواج) عقد كسائر العقود . . ولا يمتنع (أى : ولا يحرم) باتفاق شىء من العقود بسبب الإحرام » ى — « ولو حرم (أى : عقد الزواج) لكان غايته . . فى إفساد الحج لا فى بطلان العقد نفسه » — ك — « وأيضاً : لو لم يصح ، لبطل عقد المنكوحة سابقاً (أى : قبل الإحرام) لطروّ (لطروء) الإحرام (أى : بعد أن طرأ الإحرام) لأن المنافى للعقد يستوى فى الابتداء والبقاء كالطارىء على العقد » — ل — « وإن رجحنا من حيث من

---

(٢٣) أى أن حديث ابن عباس « تزوجها وهو محرم » معناه على هذا التأويل = تزوجها وهو فى أرض الحرم . ولكنه لم يكن محرما

(٢٤) أى أنه لا يقال — باتفاق — « هو حلال » بمعنى : دخل فى أرض .. وانما المعنى الوحيد أنه تحلل من احرامه ، وعليه : فيكون المفهوم بالمقابلة بين « محرم » و « حلال » أن المقصود بالاحرام هو حالة الاحرام نفسها وليس دخول أرض الحرم .

(٢٥) أى : واذا ذهبنا للترجيح بمقياس آخر هو توافر قوة الضبط والفقه عند الرواة تلك من حديث ابن عباس من جهة ، ثم الاحاديث المضادة من جهة اخرى ، وهذا مقياس مشهور معترف به فى تقييم رواية الأحاديث .

المتن(٢٦) ، كان معنا ، لأن رواية ابن عباس رضى الله عنهما نافية ، ورواية يزيد مثبتة(٢٧) فيعارض (نفىُ ابن عباس) الإثباتَ فيرجح (النافى) بخارج (أى : بمرجح خارج عن المتن) وهو : زيادة قوة السند وفقة الراوى على ما تقدم »ـ م ـ « هذا بالنسبة إلى الحلّ اللاحق(٢٨) . وأما على إرادة الحل السابق على الإحرام كما فى بعض الروايات : أنه ﷺ بعث أبا رافع مولاه ورجلا من الأنصار فزوّجاه ميمونة بنت الحارث ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة . . فابن عباس مثبت ويزيد ناف فيرجع حديث ابن عباس بذات المتن (أى : لا بأمر خارج عنه كما حدث فى التأويل السابق) لترجح المثبت على النافى ولو عارضه . . »

١٣ — وأخيراً يختتم الكمال بن الهمام هذا الجدل المستفيض — الذى حرصنا على نقله بطوله للكشف عن آخر ما يملكه رأى الأقلية من تبرير أو سند — لينتهى إلى محاولات للتوفيق بين الاتجاهين — وهى محاولات سبقه إلى بعضها بعض المعارضين من أصحاب الأغلبية أنفسهم — ويحصرها ابن الهمام فى محاولات ثلاث هى : — أ — إما على تفسير النكاح المحرم أثناء الإحرام بالمباشرة الزوجية نفسها (من قبيل المجاز . . بعلاقة السببية) (٢٩) ، ب — وإما بتأويل النهى بأنه للكراهة لا للتحريم المطلق المبطل للزواج ، لكن ابن الهمام يسارع فيفطن إلى اصطدام هذا التفسير بما يستلزمه وما ينتج عنه من الزعم بأن النبى صلى الله عليه وسلم نفسه قد ارتكب مكروها (؟) فيستدرك ابن الهمام مسرعاً ويقول : « ولا يلزم كونه صلى الله عليه وسلم باشر المكروه ، لأن المعنى المنوط به الكراهة (وهو : الانشغال ، بالزواج

---

(٢٦) أى : وإذا ذهبنا للترجيح بمقياس آخر معترف به ، وهو النظر الى المتن ، وهو صلب الحديث المروى ونصه — الكان الترجيح أيضا معنا .

(٢٧) أى أن القاعدة العامة فى الاحرام هى التحريم وهذا ما تثبته رواية تحريم الزواج ، اما رواية ابن عباس فنافية لهذا التحريم القاعدى العام عن الزواج فهى بهذا المعنى نافية .

(٢٨) أى : على تفسير الأحاديث المضادة بأن النبى صلى الله عليه وسلم قد تزوج ميمونة بعد انتهاء الاحرام .

(٢٩) كما يقله للقاضى مثلا : لاتقتل الناس بغير حق ، وهو لايقتل حقيقة وانما يصدر حكماً يكون سببا للقتل

وتنبيه الشهوة) هو عليه الصلاة والسلام منزه عنه » . ج — ثم كانت المحاولة الأخيرة ، حين اضطر ابن الهمام — تفاديا لهذا الصدام — إلى أن يخلط بين هذه الفكرة الرئيسية فى محاولاته هذه وهى: تخفيض التحريم إلى درجة الكراهية فقط — وبين فكرة أخرى سبقه إليها فقهاء المدارس الأخرى وبخاصة تلاميذ مالك بن أنس ، ثم الفقهاء الشافعية ، وهى فكرة القول بأن زواج النبى فى حالة الإحرام — على فرض التسليم بصحة روايته — إنما كان تشريعاً خاصاً بالنبى ﷺ وحده ، وابن الهمام يلوذ بهذه الفكرة قائلا : « ولا بُعد (أى وليس بمستبعد) فى اختلاف حكم فى حقنا وحقه (صلى الله عليه وسلم) لاختلاف المناط (أى السبب الذى يربطه الشرع بالحكم) فينا وفيه ، كالوصال (٣٠) نهانا عنه وفعله (٣١) » وواضح — فى رأينا — أن هذه المحاولة الأخيرة قد انتهت بهذا الفقيه الحنفى إلى التسليم — بطريق غير مباشر — باتجاه مخالفيه وهم الجمهور والأغلبية ! .

الفرع الثانى : اتجاه الأغلبية إلى تحريم الزواج أثناء الإحرام .

١٤ — يبدو — بجلاء — من النصوص التى استعرضناها فى المطلب الأول من هذا المبحث ، أن الاتجاه لتحريم الزواج أثناء حالة الإحرام ، هو ما استقر عليه معظم الصحابة والتابعين فعلا ، فعمر بن الخطاب يفرق بين زوجين تزوجا فى حالة الإحرام ويبطل زواجهما ، وابن الخطاب يفعل ذلك على الملأ الأكبر من الناس فى

(٣٠) وهو موالاة الصوم يومين أو أكثر دون افطار وسحور . وفى الحديث الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم كان ينهى المسلمين عنه ، اشفاقا بهم ، بينما كان هو يواصل الصوم بلا افطار ولا سحور .. وهذه واحدة من خصائص النبى صلى الله عليه وسلم ، وكلها التزامات مرهقة يتحملها — لوضعه القيادى — وحده ، دون أن يختص نفســـه بشىء أى شىء من ملذات الدنيا !

(٣١) ابن الهمام « فتح القدير » ج ٢ ص ٣٧٤ — ٣٧٦ وانظر كذلك :

أ — محمد علاء الدين الحصكفى «الدر المختار» ج ١ ص ٣٠٣ وقد قطع بالكراهة المشددة التحريمية) للزواج فى حالة الاحرام ب — ابراهيم الحلبى « ملتقى الابحر » مع شارحه :

ج — عبد الرحمن داماد (شيخى زادة) « مجمع الانهر شرح ملتقى الابحر » ج ١ ص ٣٢٨ .

د — محمد علاء الدين الحصكفى « الدر المنتقى شرح الملتقى » ج ١ ص ٣٢٨

موسم الحج فلا ينكر عليه أحد . . ثم ابنه عبد الله بن عمر ، ينهى عن ذلك الزواج ويسند فتياه إلى النبى ﷺ ، بل إن الأصحاب والأتباع الملاصقين للبيت النبوى — مثل أبى رافع وسليمان بن يسار — يؤيدون ذلك الاتجاه . بل إنه ليبدو أن استقرار هذا الرأى قد بلغ من اقتناع المسلمين فى الصدر الأول مبلغ اليقين حتى ليقطع سعيد ابن المسيب — وهو على قمة التابعين فقها وثقة — بأن ابن عباس قد وهم فيما رواه من زواج النبى ﷺ وهو محرم !

١٥ — بل إن الفقيه المحدث ابن عبد البر ليقرر : أن الرواية بأنه ﷺ قد تزوجها وهو حلال ، متواترة عن ميمونة بعينها ، عن أبى رافع ، وعن سليمان ابن يسار مولاها ، وعن يزيد بن الأصم وهو ابن أختها ، وهو قول سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار ، وأبى بكر بن عبد الرحمن ، وابن شهاب ، وجمهور من علماء المدينة . . ثم يقول : « وما أعلم أحداً من الصحابة روى أنه صلى الله عليه وسلم نكح ميمونة وهو محرم إلا عبد الله بن عباس ، ورواية ما ذكرنا معارضة لروايته ، والقلب إلى رواية الجماعة أميل ، لأن الواحد إلى الغلط أقرب . . »(٣٢) . فضلا عن إسناد الرواية بهذا القول صراحة إلى صحابة وتابعين آخرين مثل على بن أبى طالب وزيد بن ثابت(٣٣) .

١٦ — لاجرم أن نرى الفقه الإسلامى العام يظاهر ذلك الاتجاه ، فضلا عن سائر المدارس المذهبية الفقهية ماعدا الأحناف كما أسلفنا ، وقد سلك عمداء هذا الفقه العلم سبيلا منطقياً مختصراً لترجيح التحريم للزواج أثناء الإحرام .

١٧ — فابن رشد ، يناقش اعتماد الأقلية اعتمادا كليا على حديث عبد الله ابن عباس ، ويرى أنه إذا كان من الحق أنه « حديث ثابت النقل خرّجه أهل الصحيح » لكن من الحق أيضاً أنه قد « عارضه أحاديث كثيرة عن ميمونة » ثم إنها أحاديث قد « رويت عنها من طرق شتى (٣٤) » .

---

(٣٢) الجلال السيوطى « تنوير الحوالك شرح موطأ مالك » ج ١ ص ٢٥٣
(٣٣) ابن رشد « بداية المجتهد » ج ٢ ص ٤٥
(٣٤) أبو الوليد محمد بن رشد : « بداية المجتهد » ج ٢ ص ٤٥ ، ٤٦

١٨ — أما جلال الدين السيوطى فيحاول تفسير حديث ابن عباس بتفسير جديد وجيه ، فهو يذكّرنا بأن ابن عباس كان له فى فقهه رأى باعتبار أن الإحرام يبدأ منذ أن يقوم القاصد للحج أو للعمرة بوضع علامات على الحيوانات (الهَدى) التى سيهديها لله عند البيت الحرام ، ويقول السيوطى : « فلعل ابن عباس علم بنكاح النبى صلى الله عليه وسلم بعد أن قلّد (علّم) هديه ، فاعتبره ابن عباس محرماً وإن لم يكن فى الحقيقة كذلك » (٣٥) .

١٩ — كذلك يذكر الجلال السيوطى تفسيراً آخر يتردد عند كثيرين من كتاب الأغلبية — وقد مرت الإشارة إليه — وهو تفسير كلمة « محرم » فى حديث ابن عباس على أنها مشتقة من الأشهر الحرام أو الأرض الحرام « دون ارتباط بالإحرام نفسه ، كما يقال للرجل إنه « أصحر » إذا دخل الصحراء « وأبحر » إذا ركب البحر « وأنجد » إذا دخل أرض نجد . . فيقول : « والثانى : أن يكون (أى ابن عباس) أراد بمحرم : فى الأشهر الحرم ، فإنه يقال لمن دخل فى الأشهر الحرم أو الأرض الحرام : محرم » أى : ولو لم يكن قد قام بالإحرام التعبدى المعروف (٣٦) .

٢٠ — أما أحمد الدهلوى فيرى أن التحريم أكثر احتياطاً للدين وأبعد عن الشك ،

ثم يتصدى لاحتجاج الأحناف بالاتفاق على بقاء الزواج السابق للإحرام ، وكان جديراً بالإحرام أن يهدره ، ثم بالاتفاق على إباحة مراجعة الزوجة المطلقة فى حالة الإحرام ، ولو كان الإحرام يمنع إنشاء زواج جديد لأبطل — بالقياس — الزواج القديم أيضا .. فينكر الدهلوى هذا القياس ويرفضه ، لأن تحريم إنشاء زواج جديد أثناء الإحرام ، هو لمنع الانشغال به وبما يحتاجه الإقدام عليه ، بخلاف البقاء على

---

(٣٥) الجلال السيوطى « تنوير الحوالك شرح موطأ مالك » ج ١ ص ٢٤٣ ، ٢٥٤ ولعل السيوطى قد استأنس لرأيه هذا بالرواية الواردة بالموطأ نفسه وبالموضع ذاته والقائلة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث أبا رافع ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل أن يخرج »

(٣٦) المرجع والموضع السابقان

زواج قديم أو مراجعة زوجة قديمة طلقها ، فليس فى هذا كله ما يشغل المحرم فى شيء (٣٧) .

٢١— وأخيراً . . نرى الفقيه الذكى المجتهد: ابن القيم ،يواجه بين عمدة الأقلية وهو حديث ابن عباس ،وبين أقوى الأحاديث التى استند إليها الأغلبية وهو حديث أبى رافع فيقول :

«وقول أبى رافع أرجح لعدة أوجه : أحدها : أنه (أى : أبا رافع) إذ ذاك (أى : عند وقوع زواج النبى صلى الله عليه وسلم بميمونة) كان رجلا بالغاً ، وابن عباس لم يكن حينئذ ممن بلغ الحلم ، بل كان له نحو العشر سنين ، فأبو رافع إذ ذاك كان أحفظ منه ، الثانى : أنه كان الرسولَ (أى : السفير) بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبينها ، وعلى يده دار الحديث، فهو أعلم منه بلا شك،وقد أشار بنفسه إلى هذه(٣٨) إشارة متحقق له ومتيقن لم ينقله عن غيره بل باشره بنفسه . الثالث: أن ابن عباس لم يكن معه فى تلك العمرة ، فإنها كانت عمرة القضية(٣٩) وكان ابن عباس إذ ذاك من المستضعفين الذين عذرهم الله من الولدان، وإنما سمع القصة من غير حضور منه لها . الرابع : أنه ﷺ حين دخل مكة بدأ بالطواف بالبيت ثم سعى بين الصفا والمروة ، وحلق ثم حلّ ، ومن المعلوم أنه لم يتزوج بها فى طريقه ، ولا بدأ بالتزويج قبل الطواف بالبيت ، ولا تزوج فى حال طوافه ، هذا من المعلوم أنه لم يقع ؛ فصحّ قول أبى رافع يقيناً» .

---

(٣٧) أحمد الدهلوى « حجة الله البالغة » ج ٢ ص ٥٤٠ ، ٥٤٢

(٣٨) لعل الصواب : هذا ، والخطأ مطبعى . أو يكون مراده : « الى هذه الواقعة .. »

(٣٩) أى : عمرة القضاء فى العام السابع الهجرى لانها كانت مقضية بها فى معاهدة سابقة (صلح الحديبية) أو لانها كانت عوضا وبدلا من العمرة التى صدته قريش عنها فى العام السابق (السادس الهجرى) واصطلحت معه فى صلح الحديبية على أن يرجع من عامه حتى لا تقول العرب أنه دخل مكة عليهم عنوة ثم له أن يحضر للعمرة فى العام التالى وقد فعل ولهذه الظروف جميعها فقد سميت هذه العمرة : عمرة القضية وعمرة القضاء ، وعمرة القصاص ، وعمرة الصلح .

أنظر : محمد الزرقانى « شرح على المواهب اللدنية للقسطلانى » ج ٢ ص ٢٩١ وما بعدها .

ثم تصل الجرأة العلمية بابن قيم أقصى المدى فيقول : « الخامس : أن الصحابة رضى الله عنهم غلّطوا ابنَ عباس(٤٠) ولم يغلّطوا أبا رافع ! » . « السادس : أن قول أبي رافع موافق لنهى النبي ﷺ عن نكاح المحرم ، وقول ابن عباس خالفه ، وهو مستلزم لأحد أمرين : إما لنسخه(٤١) ، وإما لتخصيص النبي ﷺ بجواز النكاح محرما . وكلا الأمرين مخالف للأصل ، ليس عليه دليل ، فلا يقبل . السابع : أن ابن أختها (أى : ابن أخت ميمونة) يزيد بن الأصم شهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها حلالا . قال : وكانت خالتي وخالة ابن عباس »(٤٢) .

٢٢ — أما عن الفقه المدرسي لسائر المذاهب الإسلامية عامة فيما وراء الفقه الحنفي كما أسلفنا . فقد انعقد الاتفاق المستقر على تحريم الزواج أثناء الإحرام ، وإن اهتم بعض الفقهاء فى هذه المدارس — مثل المالكية فى كتاباتهم دائماً ، ثم بعض الشافعية أحياناً — بالتسليم بحديث ابن عباس ، واعتبار زواج النبي صلى الله عليه وسلم وهو محرم ، أمراً تشريعياً خاصاً به وحده من دون سائر الأمة .. بينما اقتصرت بقية المدارس المذهبية على الاعتداد بالنصوص الواردة بتحريم الزواج حالة الإحرام تحريماً مبطلا مطلقاً ، وترجيحها على حديث ابن عباس ، ودون محاولة للجمع بينهما ، أو الادعاء بخصوصية إباحة الزواج أثناء الإحرام للنبي عليه الصلاة والسلام . .(٤٣) .

---

(٤٠) لعل أبرز شاهد لذلك ولعل ابن القيم يشير بخاصة اليه ما اشتهر من قول ابن عباس بإباحة (نكاح المتعة) وهو نكاح بعقد وصداق وشهود غير أنه محدود المدة .. وقد خالفه جمهور الصحابة حتى لقد قال عمر بن الخطاب فيما أخرجه عنه ابن ماجه بإسناد صحيح « والله لا أعلم أحدا تمتع وهو محصن الا رجمته بالحجارة » بل لقد ورد فى بعض الروايات أن ابن عباس بعد أن كبر وفقد بصره .. لم يتراجع عن فتواه فوقف عبد الله بن الزبير بمكة قائلا : « ان أناسا أعمى الله قلوبهم كما أعمى أبصارهم — يشير الى ابن عباس — يفتون بالمتعة « أنظر : أ — سماحة الامام الاكبر محمد الحسين آل كاشف الغطاء « أصل الشيعة وأصولها » ص ١٦٦ وما بعدها . ب — محمد الشوكانى « نيل الاوطار » ج ٦ ص ١٤٢ وما بعدها .

(٤١) وقد ذهب الى هذا : محمد الشوكاني « نيل الاوطار » ج ٥ ص ١٥ — ١٧

(٤٢) ابن قيم الجوزيه « زاد المعاد » ج ٤ ص ٦ ، ٧

(٤٣) أ — فى الفقه المالكى : شمس الدين محمد عرفة الدسوقى « حاشية الدسوقى على الشرح الكبير » ج ٢ ص ٢١٤ ، ٢١٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣٩ ، ٢٤١

وكذلك أحمد بن محمد بن الصديق « مسالك الدلالة فى شرح متن الرسالة » ص ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٩٢ .

المبحث الثانى : رأينا الخاص

من خلال طوافنا بالنصوص وبالفقه ، تتجلى — فى نظرنا — هذه الحقائق التالية :

٢٣ — أولا : أنه لا علاقة بين تحريم الزواج أثناء الإحرام — عند القائلين به — وبين الرهبنة بمعناها المعروف ، ذلك أن هذه الرهبنة يرتبط بها من يرتبط إلى أجل غير مسمى ، بينما تنتهى فترة الإحرام لسائر الناس بانتهاء الأركان المفروضة فى الحج أو العمرة .

٢٤ — ثانياً : كذلك فإن تحريم الزواج أثناء الإحرام — عند القائلين به — لا يمكن له أن يتشابه من قريب ولا من بعيد مع الكهانة ، إذ أن تحريم الزواج ينطبق على سائر المحرمين من المسلمين كافة ، وليس قاصرا على طبقة معينة متميزة ، إذ أن الإسلام لم يعرف ولم يعترف بالكهنوت على الإطلاق .

٢٥ — ثالثاً : كذلك فإن الإحرام بعيد كل البعد عن الرهبنة وعن الكهانة كليهما ، إذ أنه لا يعنى مطلقاً التزام المحرم بنظرة الراهب أو الكاهن إلى الزواج ، وإنما تبقى نظرة المسلم أثناء الإحرام إلى الزواج كما كانت قبل الإحرام وكما ستكون بعد انتهاء الإحرام أيضاً . ولذلك ؛ فإن الزواج القديم — قبل الإحرام — يبقى سليما ولا مساس.

ب — فى الفقه الشافعى : أبو اسحاق ابراهيم بن محمد الشيرازى (المهذب) جـ ١ ص ٢١٠ ، جـ ٢ ص ٤٤ ، ٥٥

وكذلك زكريا الانصارى (تحفة الطلاب بشرح تنقيح اللبـــــاب) ص ٦٨ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٤ .

جـ — فى الفقه الحنبلى : موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسى (المقنع) جـ ١ ص ٤١٥ وكذلك بهاء الدين عبد الرحمن المقدسى (العدة) ص ١٧٤ . وكذلك زين الدين عبد الرحمن البعلى (كشف المخدرات) ص ١٧٥

ء — فى الفقه الظاهرى : ابن حزم : المحلى » (يتبع)

جـ ٧ ص ٢٢٦ — ٢٣٠ وهو من أقوى الكاتبين عرضا للموضوع

الإحرام به ، بل إنه لو هدده الطلاق الرجعى لكان من المباح للمحرم أن يستعيد وثاقه وأن يبقى عليه .

٢٦ — رابعاً : أن الإحرام — وهو الذى يحرم الزواج خلاله فقط عند القائلين بذلك — ليس فترة زمانية عادية ، ولا هو فترة من الزمان تتخللها عبادة ، وإنما هو — عند التحقيق — عبادة تستغرق زمنا . . وهذا الزمن محدود ببداية هى مدخل الاشتغال بالعبادة ، وبنهاية هى ختام هذه العبادة .

٢٧ — وفى رأينا : أن كلمة «الإحرام» ليست سوى تعبير دقيق عن معنى الدخول فى العبادة وفى حرم الله وفى كنفه ، ليس فى الحج وحده — حيث يوجد حرم مكانى للكعبة وما حولها — ولكن فى العبادات التى لا صلة لها بحرم مكانى على الإطلاق ، وأبسط دليل لرأينا هذا : هو ما اتفقت عليه كلمة الفقه الإسلامى من تسمية التكبيرة الأولى فى كل صلاة : « تكبيرة الإحرام » واعتبارها المدخل الأول لهذه الصلاة . .

٢٨ — وعلى ضوء هذه الحقائق ، وتلك الحقيقة الأخيرة بالذات ، تتكشف أمامنا الصورة التشريعية للإحرام ، ولتحريم الزواج فيه باعتبار الإنسان داخلا إلى حرم الله ، لائذا بحماه ، حتى يخرج فى النهاية من آخر الشعائر لهذه العبادة ، وهذا فى نظرنا هو التفسير الذى نؤمن به للتحريم وللإباحة فى حالة الإحرام هذه .

٢٩ — خامساً : ذلك أن هذه العبادة التى تستغرق طقوسها — بطبيعتها — فترة من الزمن ، قد لا تزيد فى الواقع على عدة ساعات ، يسرى عليها ما يسرى على سائر العبادات الإسلامية من ضرورة العكوف عليها ، والانصراف لها ، وعدم الانشغال أو الاهتمام بغيرها . . يسرى هذا الفرض العام على كل عبادة فى الإسلام كالصلاة والصيام ، لكن هذا لا يعنى توقف الحياة أو إيقاع الناس فى المشقة والحرج . فهناك مبدأ دستورى قرآنى يقول : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر »(٤٤) « لا يكلف

---

(٤٤) سورة البقرة ، آية ١٨٥

الله نفسا إلا وُسعَها »(٤٥) « ماجعل عليكم فى الدين من حرج »(٤٦) وهكذا .. كان من المنطق أن يباح للصائم عقد الزواج نظرا لامتداد فرضه شهراً كاملا ، بينما لم يكن هناك معنى لانشغاله بإبرام زواج جديد خلال عبادة لا تستغرق بضعة أيام وهى مدة الإحرام ، لكن وفى الوقت ذاته ؛ كان لابد أن يباح للمحرم أن يباشر التصرفات اليومية الضرورية للحياة كالبيع والشراء مثلا . . على أن تلتزم بطابع الهدوء والتسامح ، بعيداً عن الجدال وإلحاح المساومة ، وهذا كله معروف ومتفق عليه فى شعائر الإحرام عند سائر الفقهاء . .

أما قياس الأحناف لإبرام الزواج على عقود البيع والشراء ، فهو قياس مختل مزعج ، يهوى بخطورة عقد الزواج إلى هوان العقود الشرائية اليومية البسيطة .

وبناء عليه : فإننا نميل إلى قول الأغلبية باعتبار حالة الإحرام مانعا مبطلا من موانع الزواج .

---

(٤٥) السورة نفسها . آية ٢٨٦

(٤٦) سورة الحج . آية ٧٨

الفصل الرابع

التعبد؛ مانعا من الزواج فى القانون الوضعى المقارن

ينقسم الحديث فى هذا الفصل إلى مبحثين؛ أولهما: لبحث التعبد مانعاً من الزواج فى قوانين الدول الإسلامية. وثانيهما: لبحث التعبد مانعا من الزواج فى قوانين الدول الغير الإسلامية.

المبحث الأول: التعبد مانعاً من الزواج فى قوانين الدول الإسلامية.

وينقسم هذا المبحث بدوره إلى مطلبين: أولهما: للقانون الايرانى. وثانيهما: للقانون المصرى.

المطلب الأول: التعبد مانعاً من الزواج فى القانون المدنى الإيرانى.

١ — لا نجد بين قوانين الدول الإسلامية قانونا مدنيا معاصرا شغل نفسه بصورة حاسمة باعتبار التعبد مانعاً من الزواج، إلا القانون المدنى الإيرانى الصادر فى ١٢ مارس سنة ١٩٣٥ فقد نصت المادة ١٠٥٣ من هذا القانون على ما يلى: «الزواج المنعقد فى حالة الإحرام يكون باطلا، ويصبح المانع مؤبداً فى حالة الإقدام على الزواج مع العلم بالتحريم»(١)

٢ — وجدير بالذكر: أن العقوبة المنصوص عليها فى الفقرة الثانية من هذه المادة وهى التحريم المؤبد للزواج بين طرفيه — مستقبلا — إذا أقدما على الزواج حالة

---

1) A.—M. Amirian: «Le mariage en droits Iranian et Musulman comparés avec le droit Français.» p. 558.

الإحرام مع العلم بالتحريم ، إنما هى ترديد لما استقر عليه الفقه الشيعى الإمامى فى هذا الصدد(٢) .

٣ — وقد تصدى الأستاذ / أ . م . أميريان، لتبرير هذه المادة ، بأن «روح الحج» تقتضى استبعاد كل شاغل أجنبي عنه ، ليستغرق المرء تماماً فى التفكير فى الله ، لكن سيادته ، إن يكن قد أصاب فى هذا التفسير ؛ فقد جانبه الصواب حين فسر عدول القانون الإيرانى عن صيغة «الحج إلى مكة» إلى الصيغة التى ذكرناها وهى «حالة الإحرام» بأن : «الحجاج يرتدون — أثناء قيامهم بشعائر الحج — لباسا هو الذى يسمى بالإحرام (؟) وقد امتد هذا المعنى إلى ما بعد خلع اللباس بطريق التوسع (؟)» (٣) وما نظن أن أحداً آخر قد طاف بخياله مثل هذا التفسير الغريب !

المطلب الثانى : التعبد مانعاً من موانع الزواج فى القانون المدنى المصرى.

أولا : بالنسبة للمسلمين :

٤ — تنص المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية — والتى لم يطرأ عليها فيما يتعلق بموضوعنا هنا تعديل ولا إلغاء فى القوانين اللاحقة — على ما نصه : «تصدر الأحكام طبقاً للمدون فى هذه اللائحة ، ولأرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة، ماعدا الأحوال التى ينص فيها قانون المحاكم الشرعية على قواعد خاصة فيجب فيها أن تصدر الأحكام طبقاً لتلك القواعد .»(٤)

وبناء على ما أسلفناه من استقرار المذهب الحنفى على إباحة عقد الزواج أثناء الإحرام منفرداً بذلك عن سائر المذاهب الإسلامية الأخرى ؛ لذلك ، فإن عقد

---

(٢) أ — نجم الدين جعفر بن الحسن الطوسى «المختصر النافع» ص ١٧٨ وانظر الهامش .
ب — عمر فروخ «الاسرة فى الشرع الاسلامى» ص ٨١
ج — محمد جواد مغنية «الزواج والطلاق» ص ٢٩

3) op. cit : p. 302

(٤) أحمد محمد ابراهيم «مجموعة قوانين الاحوال الشخصية» ص ١٨

الزواج للمسلمين أثناء فترة الإحرام يعتبر فى نظر القانون المدنى المصرى مباحا لا اعتراض عليه مطلقا .

ثانيا : بالنسبة لبعض الطوائف المسيحية :

٥ — إنما يثور الجدل حول موقف القانون المصرى من تلك الطوائف المسيحية التى لازالت قواعدها وتقنيناتها الخاصة تصرّ على منع زواج الرهبان وأعضاء الكهنوت منعا مطلقا مبطلا(٥) مثل : ا — الروم الأرثوذكس . ب — الأقباط الكاثوليك. على أننا نلاحظ أن الفقه المصرى ، لم يتعرض إلا لحالة الرهبنة وحدها ، تبعا للقضاء المصرى الذى أثيرت أمامه قضايا تعلقت بالرهبان دون الكهنوت(٦) . لكن من الواضح — فى نظرنا أن المشكلة مفتوحة للكهنوت والرهبنة جميعا مادام كلاهما مشمولا بقواعد المنع المبطل للزواج عند هذه الطوائف .

٦ — ومنشأ الاشكال : أن القانون المصرى رقم ٤٦٢/١٩٥٥ وقد نص فى مادته السادسة على ما يلى : « . . . أما بالنسبة للمنازعات المتعلقة بالأحوال الشخصية للمصريين غير المسلمين والمتحدى الطائفة والملة الذين لهم جهات ملية منظمة وقت صدور هذا القانون ؛ فتصدر الأحكام — فى نطاق النظام العام — طبقا لشريعتهم »(٧) ويتضح — أولا — من هذه الفقرة أنها قاصرة على دائرة محدودة وهى : حين يختص الأمر بطرفين يكون كلاهما معا من طائفة واحدة تعتبر الرهبنة أو الكهنوت مانعا

---

(٥) أما الطوائف التى لا تمنع الزواج منعا مبطلا وتكتفى بالمنع التحريمى أو بطرد الراهب والكاهن من صفته الدينية دون ابطال الزواج فلا يثور بشأنها خلاف ما دامت تعترف بصحة الزواج ذاته .. كما هو الحال عند الاقباط الارثوذكس مثلا ...

(٦) أنظر مثلا : أ — حكم محكمة استئناف القاهرة فى ١٥—٣—١٩٣١ ب — حكم محكمة استئناف القاهرة ج ٩ —٤—١٩٣١ جـ — حكم محكمة النقض المصرية فى ١٤—٥—١٩٤٢ د — محمد محمود نمر والفى بقطر حبشى « الاحوال الشخصية » ص ٢٢٠ — ٢٢٤ هـ — شفيق شحاتة « أحكام الاحوال الشخصية » ج ٥ ص ٦ — ٤٤ و — ثروت أنيس الاسيوطى « نظام الاسرة » ص ١٦١ — ١٧٣

(٧) أحمد محمود ابراهيم « مجموعة قوانين الاحوال الشخصية » ص ٧

مبطلا من موانع الزواج(٨) . كما يتضح — ثانيا وأخيراً — من نص هذه الفقرة أيضا : أنها قد وضعت قيداً على احتكام غير المسلمين إلى شريعتهم هو : عدم الاصطدام بالنظام العام : أو بعبارة أخرى : أنه لا ولاية للقانون الدينى حيث يتعارض مع قاعدة من قواعد النظام العام(٩) » .

٧ — والذى يثير الجدل هنا ، هو أن اعتبار الرهبنة أو الكهانة مانعاً مبطلا من موانع الزواج يصطدم — فى نظر البعض — بقاعدة من قواعد النظام العام وهى الحرية الشخصية ، التى من مظاهرها ومجالاتها حرية الشخص فى الزواج ، قياساً على ما أثير أمام القضاء ولكن حول حق الراهب فى التملك(١٠) .

٨ — وقد ذهب أستاذنا الدكتور / شفيق شحاته إلى مخرج ذكى منطق من هذا التصادم : فما دام قانون الدولة — الذى هو من أضخم العناصر فى تشكيل النظام العام — هو الذى اعترف بنظام الرهبنة وأقره ؛ فإنه لامحل بعد ذلك للقول بأن بعض تنظيمات هذه الرهبنة — كالمنع من الزواج — يكون مناقضاً للنظام العام(١١) .

٩ — لكن وفى رأينا :

فإن هناك حقيقتين هامتين قد غابتا — فيما يبدو لنا — عن المتجادلين فى غمرة هذا النزاع القضائى الفقهى : أما الحقيقة الهامة الأولى فهى : أن اعتراف القانون بنظام الرهبنة أو بغيره من الأنظمة ، لايعنى مطلقاً أن القانون قد اقتنع — هكذا وببساطة — بكل مفاهيم هذه الأنظمة وتعليماتها ومعتقداتها وسائر نظراتها لسائر الأمور ؟ ؟ وإنما يتحدد اعترافها بهذه الأنظمة فى كل ما تأتيه بعد ذلك من الأمور وما تدع ، بحدود صارمة هى حدود : « النظام العام » .

---

(٨) وقد ثار بهذا الشأن جدل قوى فى الفقه المعاصر ... ولعل أقوى عرض وأشمله لهذه المشكلة هو هذا الذى نجده عند : حلمى بطرس « أحكام الاحوال الشخصية » ص ٣٩ — ٦٤

(٩) المرجع نفسه ص ٧٠

(١٠) راجع حكم : أ — محكمة استئناف القاهرة بتاريخ ١٢—٣—١٩٣١ — ب — حكم المحكمة نفسها بتاريخ ٩—٤—١٩٣١ — د — حكم محكمة النقض المدنى بتاريخ ١٤—٥—١٩٤٢ — وذلك عند شفيق شحاتة . السابق ٤٢ ، ٤٣

(١١) المرجع نفسه ص ٤٣ ، ٤٤

أما الحقيقة الهامة الثانية فهي : أن القانون يستبعد من الاختصاص التشريعي الطائفي ، كل حالة يختلف فيها طرفا النزاع في الملة أو الطائفة ، ولا شك أن الراهب أو الكاهن حينما يقدم على الزواج مخالفاً تعاليم طائفته وكنيسته فإنما هو ينشق — بهذا الخلاف العملي — على تلك الطائفة ، كما يلزم — فوراً وتلقائيا — خروج هذا النزاع من نطاق الاختصاص الطائفي ، إلى النطاق العام للقواعد القانونية العامة ، تلك التي تسمح له بالزواج — شأن كل مواطن — وهكذا تنحل المشكلة من تلقاء ذاتها بمجرد التجاء الراهب أو الكاهن لمحكمة النظام العام طلباً لحماية زواجه من الإهدار والبطلان . . لكن من البديهي أن هذه المحكمة لا تملك إطلاقا أن ترغم الكنيسة على قبوله كاهناً أو راهباً فيها ! .

١٠ — وهكذا يتضح : أنه — وفي رأينا — يصبح زواج الراهب أو الكاهن صفتان متجاورتان : الأولى : صفة البطلان الديني الذي تصبه السلطة الدينية عليه كيف شاءت ومع ماشاءت من اللعن والطرد والتحريم بل : ولعلها تشفع هذا البطلان بطرد الراهب أو الكاهن من زمرة الأتباع عامة ، الثانية : صفة الاحتماء بالنظام العام كزواج مصري مارسه زوجان من رعايا هذا النظام العام ، في حين أنه زواج لا يصطدم بهذا النظام العام بل يصطبغ دون جدال بالصبغة التي يتقبلها لسائر رعاياه ، خصوصاً بعد أن أصبح هذا الزواج طريد السلطة الدينية ، أي : أصبح الاختصاص بالحكم فيه خالصاً للقواعد العامة ، وإذن : فلم يعد هناك تنازع ولا صدام .

المبحث الثاني : التعبد مانعاً من الزواج في قوانين الدول الغير الإسلامية .

أولا : في القانون الروماني :

١١ — إذا كان من المتفق عليه لدى جميع الباحثين : أن القانون الروماني لم يعرف خلال العهد الروماني البحت ، وقبل نصرانية الدولة ، مانع التعبد — في

صورة ما — من موانع الزواج على الإطلاق ؛ فإن من المتفق عليه أيضاً : أن الامبراطور الرومانى المسيحى / جستنيان (فى القرن السادس الميلادى) قد نص على منع الرهبان ورجال الدين من الزواج .

لكن وبرغم ما يقال : من أن / جستنيان لم يجعل لهذا المانع من جزاء سوى جزاء مدنى بحت (١٢) ؛ فإن بعض الباحثين يذكرون تفصيلا هاماً وهو : أن هذا المانع قاصر على رجال الدين الكنسيين وحدهم ، دون أن يمس هذا المانع رجال الدين المدنيين (١٣) .

ثانياً : فى القانون الفرنسى القديم :

١٢ — لعل من الطريف أن نذكر مايلاحظه — بحق — العميد / ديمولومب ، من أنه إذا كان من المؤكد فى ظل القانون الفرنسى القديم ، اعتبار الرهبنة والكهانة مانعين مبطلين من الزواج ، خضوعاً لسلطان الكنيسة ونفوذها المهيمن على سائر السلطات فى هذه الفترة — وهذا مايؤكده سائر الفقهاء والشراح الفرنسيين أيضاً (١٤) — لكن الذى يلاحظه العميد / ديمولومب أن التقنين الفرنسى البحت ، بسائر درجاته التشريعية ، كان — واستمر طوال هذه الفترة — خاليا تماماً من كل نص على المنع المبطل للزواج . وبرغم ما يذكره العميد / بوتييه من التزام القانون الفرنسى بهذه القاعدة ، فإنه لم يذكر نصاً واحداً يصرح بهذا الالتزام ، كما يقرر العميد / ديمولومب أن هذا المنع لم يصل لدرجة البطلان إلا منذ القرن الثانى عشر الميلادى (١٥) .

---

12) F. Jaltier : «Le mariage» pp. 134, 135.

(١٣) أ — محمد عبد المنعم بدر وعبد المنعم البدراوى « دروس فى القانون الرومانى » ج ١ ص ١٩٩

ب — شفيق شحاتة « أحكام الاحوال الشخصية » ج ٥ ص ٩ ، ص ٢٧

14) A) Marcel Planiol : «Traité élémentaire de droit civil» v. 1, p. 259.

B) René Foignet : « Manuel élémentaire d' Histoire du droit français.» T. 1, p. 238.

15) C. Demolombe : «Traité du mariage» T. 1, p. 190.

١٣ — لكن وبرغم ذلك الاستقرار الظاهرى على إعمال هذه القاعدة الكنسية ، فإن الذى يبدو واضحا : أنها لم تسلم من الخلاف القوى حولها فى نظر القضاء الفرنسى ، فقد صدرت طائفة ضخمة من الأحكام المتعارضة ، ومن محاكم مختلفة الدرجات والمناطق حول هذا المانع بالذات ، حتى بعد صدور القوانين المدنية التى أعقبت قيام الثورة الفرنسية وتوالت من بعدها لإهدار هذه القاعدة . (١٦) بل برغم ماهو شائع ظاهر من أن التقنين الفرنسى الحديث لايسمح بنهوض الرهبنة أو الكهانة مانعا من الزواج ، خاصة وأن القانون الفرنسى الثورى الصادر فى ٢١ سبتمبر سنة ١٧٩٢م لم يشر لهذا المانع من قريب ولا من بعيد (١٧) .

ذلك أن بعض الفقهاء والقضاة الفرنسيين ، لم يفقدوا عطفهم على السلطان الكنسى الغارب ، كما يقول بعض العمداء الفرنسيين(١٨) فذهبوا يلتمسون لهذا المانع الكنسى نفحة من حياة ، وسنداً من التأسيس القانونى فى محاولات تفسيرية لبعض النصوص أو المواقف العامة خلال القوانين الفرنسية المتوالية .

١٤ — ومهما يكن من أمر هذا الجدل الفقهى الطويل ؛ فإن الذى لم يعد محلا للشك:أن المطاف قد انتهى بالقانون الفرنسى إلى نبذ هذا المانع نبذاً نهائياً ومطلقاً.. سواء بالنسبة للرهبان أم للكهان .

أ — أما الرهبان : فقد أعلن القانون الفرنسى الصادر بين ١٣ — ١٩ فبراير ١٧٩٠م — عقب اندلاع الثورة مباشرة — أن الدولة لم تعد تعترف ولن تعترف مستقبلا بنذور الرهبنة . . ويقول العميد / بودرى لاكنتينرى مانصه : « كيف لهذه النذور أن تنهض — فى نظر القانون المدنى — مانعاً من الزواج ؟؟ »(١٩) .

ب — أما عن الكهان : فقد حسم القانون الفرنسى الصادر فى ٩ ديسمبر سنة ١٩٠٥م هذه المشكلة بحيث لم تعد مجالا لبحث أو جدل ، حين قرّر فصل الدولة عن

16) Sirey «Codes annotés – Gode civil.» T. 1, pp. 166, 7.

17) René Foignet «Histoire du droit français» p. 305.

18) Manuel Planiol : « Traité élémentaire de droit civil ». T. 1, p. 259.

19) Baudry Lacantinerie «Précis de droit civil» T. 1, p. 197.

الكنيسة ، أى أنه لم يعد هناك مجال للقول بإبطال زواج الراهب أو الكاهن خضوعاً لتعاليم الكنيسة ، إذ — أن القانون المدنى الذى أصدرته الدولة للجميع هو الحَكَم الأعلى دون منازع ولا مدافع ، وأصبح كل هذا الجدل الفقهى والقضائى مجرد رصيد فقهى فى تراث التاريخ . .

ويبدو : أن القضاء الفرنسى قد انتهى إلى ذلك أيضاً واستقر عليه ..(٢٠)

ثالثاً : اعتبار الرهبنة والكهانة مانعاً من الزواج فى بعض القوانين الأمريكية الأوربية الأخرى :

١٥ — يبدو بجلاء : أن كثيراً من قوانين الدول الأوربية — حتى تلك التى ينتشر فيها المذهب الكاثوليكى — قد خرجت على اعتبار الرهبنة أو الكهانة مانعاً من الزواج ، بينما بقيت بعض القوانين لدول أوربية أخرى تلتزم بهذا المانع . ومن هذه القوانين الأخيرة : القانون الأسبانى . الذى ينص : — أولا وبعامة — على إقراره لنوعين من الزواج : الزواج الدينى . ثم الزواج المدنى ، وإن كانت مادته الرابعة والعشرون تسبغ على الزواجين كليهما آثاراً واحدة ، ثم تنص المادة ٨٣ ف ٤ على الاشتراط — لصحة الزواج — أن لا يكون أحد الزوجين قد سبق ارتباطه بالسلك الدينى .

كذلك تشبث بهذا المانع كل من القانونين : البولندى : واليونانى(٢١) :

20) A) Ibid.

B) Marcel Planiol : «op. cit.

C) V. Marcadé : «Explication.. du code civil» T. 1, pp. 437

D) C. Demolombe : «Traité du mariage» T. 1, pp. 189 et suiv.

E) Sirey : «Code annotés-Code civil» T. 1, pp. 166,7.

F) René Foignet «Histoire du droit français» p. 305.

G) Dalloz : « Répertoire de legislation » T. supple. 10, p. 393.

بسم الله الرحمن الرحيم

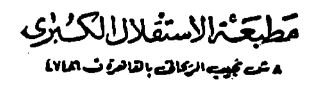
محتويات الجزء الثانى

(ما بين الأقواس هو أرقام البنود ، وهى مستقلة فى كل فصل على حدة)

الموضوع — الصفحة

أهم تصويبات الجزء الثانى

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٣	١٣	ناقص	٦ — التعبد
٨	٦	ناقص	قياس البنت الشرعية.. غير سليم
١٧	١ هامش	78—85	78—65
٣٦	١٦	بمصاد	بمصادر
٤٤	٣	ثلاثة مباحث	أربعة مباحث
٤٧	١٥	غدة	غداة
٤٨	أول ٨	ناقص	٦ —
٦٠	٦	٢٨	٢٨ مكرر
١٠٩	٣	المباحث الآتية	المبحثين الآتيين
	٥	للدول غير الإسلامية	تلغى
	٦	المبحث الثالث	يلغى
	٧	هذه المباحث	هذين المبحثين
١٣٦	٩	٣٩	تلغى
٢١١	أول ١٤	ناقص	١١ —
٢٣٨	١	وأخير	وأخيراً
٣٦٦	٥	المطالب التالية :	المطلبين التاليين :
نفسها	٨	المطلب الثالث :	المبحث الثانى


مطبعة الاستقلال الكبرى
٨ ش نجيب الريحاني بالقاهرة ت

الجزء الثالث

من موانع الزواج

فى التشريع الإسلامى المقارن

القسم الثانى

الموانع المؤبدة للزواج

فى التشريع الاسلامى المقارن

بحث تقارنى بين الشرائع السماوية الثلاث، والقوانين الوضعية

وملحق به

باب ختامى بنتائج الدراسة

الموانع المؤبدة للزواج

بين الشرائع السماوية الثلاث ، والقوانين الوضعية

أسلفنا فى المقدمة بصدر الجزء الأول من هـــذه الدراسة ، كما أوضحنا فى تقديم الجزء الثانى منها : أن موانع الزواج تنقسم إلى عدة تقسيمات ، اخترنا منها - لما أوضحناه آنفا - ذلك التقسيم الذى ينظمها فى قسمين :

القسم الأول : موانع مؤقتة Des empêchments Temporaires وتلك هى التى أخلصنا لها الجزء السابق من هذه الدراسة .

القسم الثانى : موانع مؤبدة Des empêchments Perpétuels وهذه هى الموانع التى نفرد لها هذا الجزء من دراستنا .

وينقسم هـذا القسم إلى البابين التاليين :

الباب الأول : القرابة بأنواعها (الرحمية والنسبية والرضاعية والادّعائية بالتبنى والروحية) .

الباب الثانى : العقوبة .

كما ينقسم كل باب بدوره إلى فصول ، لدراسـة موضوع الباب فى كل من الشرائع السماوية الثلاث ، ثم فى القوانين الوضعية ، إلى أن نختمها بفصـــل مستقل لبيان رأينا الخاص .

الباب الأول

القرابة المانعة من الزواج

بين الشرائع السماوية الثلاث ، والقوانين الوضعية

لعل الشرائع السماوية والقوانين الوضعية جميعاً ، فى القديم وفى الحديث على السواء . . لم تتفق على شيء مثلما اتفقت على هذا المانع (مانع القرابة) من بين موانع الزواج بعامة ، وإن اختلفت هـذه الشرائع والقوانين فى تحديد أنواع هذه القرابة المانعة من الزواج ، كما اختلفت فى قياس درجاتها أيضاً . .

على أن للتشريع الإسلامى - كما سنرى خلال دراستنا لهذا المانع - تأثيراً واضحاً فى فقه التشريعات الأخرى . مما يستلزم البدء بدراسة هذا المانع فى التشريع الإسلامى، ثم الإسرائيلى ، ثم المسيحى ، ثم فى القوانين الوضعية ، وأخيراً : رأينا الخاص .

الفصل الأول

القرابه المانعه من الزواج فى التشريع الإسلامى

١ – للقرابة فى تاريخ التشريع الإسلامى خمس صور : اندثرت منها واحدة ، وأهدر الإسلام أخرى ، لكننا نؤثر أن لا نهمل هذه ولا تلك ، بل نتعرض لها جميعاً فى خمسة المباحث التالية :

المبحث الأول : القرابة الرحمية (أو الدموية أو النسبية) .

المبحث الثانى : القرابةالصهرية (أوالسببية) . المبحث الثالث : القرابة الرضاعية .

المبحث الرابع : القرابة الروحية .

المبحث الخامس : القرابة الادعائية بالتبنى . ثم نتبع ذلك بمبحث سادس ختامى حول : رأينا الخاص .

المبحث الأول: القرابة الرحمية (أو : الدموية ، أو : النسبية)

٢ — أورد القرآن الكريم ذكر المحرمات بسبب هذه القرابة الرحمية ، فى الآية الثالثة والعشرين من سورة النساء فقال :

« حُرمتْ عليكم : أمهاتُكم ، وبناتُكم ، وأخواتُكم ، وعماتُكم ، وخالاتُكم ، وبناتُ الأخ ، وبنات الأخت » .

وإذن : فيحرم بالنسب أو لعلاقة الدم - والفقه الإسلامى يؤثر أن يسميها أيضاً : القرابة الرحمية - أربعة أصناف ، ندرسها فى أربعة مطالب ، ثم نختمها بخامس لرأينا الخاص .

٣ — **المطلب الأول** : تحريم الأمهات : وينطبق هذا التحريم على الأمّ ، وأمها وإن علت ، وأمّ الأب وإن علت كذلك ، ولاخفاء فى صراحة نصّ الآية على حرمة الأم ، كما تحرم الجدة كذلك بالنصّ نفسه ، إذا فسّرنا الأمّ بالأصل ، كما فى قوله تعالى : « منــه آيات محكمات هن أم الكتاب » ، وإلا ، فدليل حرمتها : الإجماع ، أو دلالة النصّ (١) ، لأن الله حرّم العـمّات والخالات ، وهنّ أولاد للجدات ، فحرمة الجـدّات - وهـنّ أقرب - من باب أولى(٢) .

ومن الجدير بالذكر : أنه لم يثر خلاف على الإطلاق حول تحريم الأمهات ، أو الجدات ، ولو كان الولد غير شرعى ، بخلاف تحريم البنت الغير الشرعية على آبائها الطبيعيين كما سنرى .

---

(١) ودلالة النص : هى دلالته على ثبوت حكم ما ذكر ، لما سكت عنه ، لفهم المناط بمجرد فهم اللغة ، وذلك ما يسمى فى اصطلاح آخر بالقياس الجلى : محمد الخضرى : « أصول الفقه » ص١٥١ أو هى : دلالة اللفظ على تعدى حكم المنطوق به إلى مسكوت عنه ، لاشتراكهما فى علة يفهم كل عارف باللغـة أنها مناط الحكم ، وتسمى هذه الدلالة « فحوى الخطاب » ويدخلها بعض الأصوليين فى القيـاس الجلى « ويسميها الشافعية « مفهوم الموافقة » . على حسب الله « أصول التشريع الإسلامى » ص٢٢٣ .

(٢) ابن القيم « زاد المعاد » جـ٤ ص١١ .

المطلب الثانى: تحريم البنات : وينطبق هـــذا التحريم على البنت ومن تناسل منها ، ونتناول هذا المطلب فى فرعين : الأول : لعرض اتجاهات الفقـه ، والثانى : لرأينا الخاص

٤ — **الفرع الأول** : تحريم البنات فى الفقه الإسلامى : لا خفاء فى دلالة الآية على حرمة البنت فى الطبقة الأولى . أما غيرها من الفروع ؛ فحرمتهن باعتبار إطلاق « البنت » على كل فرع مؤنث ، أو بالإجماع ، أو بدلالة النص ؛ لأن الله تعالى حرم بنات الأخ وبنات الأخت، ولا شك أن بنات البنات وبنات الأبناء ـ وإن نزلن ـ أمس قرابة من بنات الإخوة وبنات الأخوات .

٥ ـ وقد شاع فى كتب الشراح : أن هناك خلافاً فقهياً حول البنت الغير الشرعية ، وأنه قد ذهب أبوحنيفة وأحمد ومالك فى المشهور عنه إلى تحريمها ، لأنها بنت الزانى حقيقة ، والحقائق الواقعة لاترفع ، ولذلك حرم ابن الزنى على أمه باتفاق ـ كما أسلفنا فى ختام المطلب السابق ـ ثم إن البنت الغير الشرعيـة ، هى بنت أبيها لغة ، والخطاب إنما هو باللغة العربية(٣) . كذلك شاع بين الشراح : أن الشافعية يخالفون فى ذلك فيذهبون إلى أن البنت المخلوقة من زناه ـ سواء تحقق نسبها إليه أم لا ـ تحل له(٤) « ولـكن يكره نكاحها خروجاً من خلاف من حرمها(٥) » .

٦ ـ ويتلخص موقف الشافعية ـ كما يعرضه الشراح ـ فى ثلاثة أمور :
الأول : أن العلاقة الغير المشروعة لااحترام لها ، فلا تترتب عليها آثار تحريمية.

---

(٣) ا ـ الـكمال بن الهمام « فتح القدير » جـ٢ ص٣٥٧ (حنفى) . ب ـ موفق الدين عبدالله بن قدامة « المقنع » جـ٣ ص ٣٠ ، ٣١ مع الحاشية (حنبلى) . جـ ـ محمد عرفة الدسوقى مع أحمد الدردير « حاشيـة الدسوقى على الشرح الـكبير » جـ٢ ص ٢٥٠ (مالـكى) .

(٤) ا ـ شمس الدين بن الخطيب (الإقناع) جـ ٤ ص٦٠ ب ـ ابراهيم الباجورى «حاشية الباجورى على ابن قاسم الغزى جـ ٢ ص ١١١ (وكلاهما شافعى) .

(٥) المرجعان والموضعات أنفسهما .

الثانى : ومن المتفق عليه أن البنت الغير الشرعية لا ترث .. فينبغى كذلك عدم تحريمها حتى « لا تتبعض الأحكام » . كذلك رفع الشافعية شعار : أن الحرام لا يحرم الحلال. وجدير بالذكر : أن بعض رجال الحديث يرفعون نسبة هذا الشعار إلى النبي ﷺ ، فقد أخرج الدار قطنى أن النبي ﷺ سئل عن رجل زنى بامرأة فى الجاهلية فأراد أن يتزوجها - فى الإسلام - أو ابنتها فقال الرسول : « لا يحرم الحرام الحلال[٦] » .

الثالث : قياس البنت الغير الشرعية على الابن الغير الشرعى لأن الابن عضو من أمه ، وانفصل منها إنساناً ، وليس كذلك النطفة التى تخلقت منها البنت بالنسبة للأب[٧] . وقد وردت روايات بنسبة هذا القول إلى الإمام الناصر من الشيعة الإمامية[٨] .

٧ — **الفرع الثانى** : رأينا الخاص : فى رأينا أنه لاينبغى أن يذهب بنا الاعتداد بمبدأ نظرى بحت هو : مبدأ عدم احترام العلاقات غير المشروعة ، إلى حد إهدار الأمر الواقع فى مجال خطير هو مجال الأعراض .

٨ — أما الشعار المأثور الذى رفعه الشافعية وهو : ماروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لا يحرم الحرام الحلال » فقد تناوله رجال الحديث والفقه بالطعن فى إسناده - أولا - ثم بالطعن فى رفعه إلى النبى صلى الله عليه وسلم[٩] - ثانيا -

(٦) محمد صديق خان « نيل المرام » ص ١٥٤ .

(٧) الخطيب و الباجورى : المرجعان والموضعان السابقان ثم انظر : الشيرازى « المهذب » ج ٢ ص ٤٤ .

(٨) أبوالحسن عبد الله بن مفتاح « شرح الأزهار » ج ٢ ص ٢٠٤ .

(٩) حديث « لا يحرم الحرام الحلال » ورد من ثلاثة طرق : أولها عبدالله بن عباس وفى سنده عثمان ابن عبد الرحمن الوقاصى وهو متهم بالكذب وقال البخارى والنسائى وأبو داود : ليس بشىء ! كما هاجمه نقاد الحديث مثل يحي بن معين ، وآخرين ، وثانيها طريق عائشة وقد هاجمه أحمد بن حنبل وطعن فى رفع هذا الكلام للنبى صلى الله عليه وسلم وقال : بل إنه من كلام بعض قضاة العراق ! أما الطريق الثالث والأخير وهو عن عبدالله بن عمر فإن راويه نفسه قد طعن فيه ! وقرر أن فى سلسلة إسناده : إسحاق ابن أبى فروه ، وهو متروك ! انظر : ا - محمد صديق خان . السابق ، ص ١٥٤ . ب - ابن الهمام : « فتح القدير » ج ٢ ص ٣٦٦ .

ثم بمعارضته بجملة من الأحاديث النبوية ، التى إن تكن أسانيدها منقطعة ، غير أن رواتها من الرجال الثقات ، وأقل ماتنزل إليه قوتها أن تكفى لإهدار الاستدلال الشافعي بالحديث ـ المضاد ـ ثالثا ـ أو بتأويله على غير التفسير الشافعي له ـ رابعا وأخيراً ـ إما على تحريم شطحات الزهد لتحريم الحلال ؛ فهى شطحات محرَّمة لاتحرم حلالا ، وقد جاء فى القرآن : « يأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم »(١٠) وإما على قول : بأن الحرام لايحرم الحلال بقوة الصفة التحريمية فى الحرام ، ولكن إذا كانت هناك واقعة فى التصرف المحرم تنقض الحلال أو تمنعه ، فهذه الواقعة وحدها هى التى تحرم الحلال ، وليست الصفة المسبغة عليها : ففى موضوعنا هذا : لا يمنع الزنى من الزواج بمجرد وصف الزنى ؛ وإنما بوجود واقعة ثابته هى العلاقة الأبوية بين الزانى وبين ابنته الطبيعية الغير الشرعية ؛ وهذه العلاقة وحدها هى المحرمة للزواج ، وأخيراً فهناك تأويل ثالث يفسر الحديث على أن الحرام لا يهدم حلالا قائماً ولكنه يمنعه قبل قيامه : فزنى الرجل أو المرأة لايحرم زواجهما القائم سلفاً ، ولكنه يمنعهما من الزواج الجديد بالقرابات التى يمسها هذا الزنى .

٩ — وهذا الذى قلناه ، يكفى للرد على الاحتجاج الآخر للشافعية ، إذ يقيسون (عدم تحريم البنت الغير الشرعية على أبيها) على (عدم اكتسابها لباقى أحكام النسب من إرث وغيره ، حتى لاتتبعض ـ أى لاتتجزأ ـ الأحكام). فهذا الاحتجاج كما هو ظاهر ؛ احتجاج نظرى ، بل هو احتجاج بمقياس افتراضى تحكمى لا يمكن أن يرقى إلى مستوى القواعد العامة العليا ، ثم ، ومهما قيل لتأييده أو لزلزلته ، فهو ـ على كل حال ـ لا يمكن أن ينهض سبباً كافيا لإهدار أمر واقع ـ هو العلاقة الفعلية الواقعية بين البنت الغير الشرعية وأبيها ـ فى سبيل الإبقاء على ما يقال من انسجام الأحكام وتمامها دون تجزئة أو تبعيض ؟

١٠ — وفى رأينا : أن هناك فارقا هاماً وفاصلا بين حرمان البنوة الغير الشرعية

---

(١٠) سورة المائدة . آية ٨٧ . وتمامها : « ولا تعتدوا ، إن الله لايحب المعتدين » .

من حقها فى الإرث من جهة ، وبين تحريم الزواج بين أطراف هـــذه البنوة الغير الشرعية ، من جهة أخرى ؛ فالأول حقٌ مالى يتعلق بذمة مالية هى التركة (١١) ، بينما تلتصق الإباحة والتحريم فى الزواج بالنظام العام ، مما يجعل قياس الشافعية ـ لإهدار العلاقة الغير المشروعة فى مجال الزواج على إهدار هذه العلاقة فى مجال الاستحقاق فى الإرث ـ قياساً مرفوض الدلالة ، معدوم التشابه ، عقيم الإنتاج .

١١ ــ وأخيراً نخلص إلى الدفاع الثالث والأخير للشافعية ، وهو الطعن فى سلامة قياس البنت الغير الشرعية على الابن الغير الشرعى فى التحريم ، بعد أن أجمع سائر الفقهاء بلا استثناء ـ بما فيهم الشافعية ـ على أنه «يحرم على المرأة ـ وعلى سائر محارمها ـ ولدُها من زناً ، كما أجمعوا على أنه يرثها » (١٢) .فلئن تناول الشافعية هـــذا القياس بالطعن والتفنيد فقالوا : إن الابن كالعضو من أمه وانفصل منهـا إنسانا ، ولا كذلك النطفة التى خلقت منها البنت الغير الشرعية بالنسبة للأب ؛ فإننا لنرانا فى غنى عن الرد على هذه التفرقة التعسفية بين جزئية الابن من أمه ،وانعدام هذه الجزئية بين البنت وأبيها! ويكفى أن نذكر الحديث النبوى الكريم « فاطمة بضعة منى » بل نذكر الآية القرآنية فى خلق الإنسان : « فلينظر الإنسان ممَّ خلق ؟ خلق من ماء دافق . يخرج من بين الصلب والترائب» (١٣) . « ألم يك نطفة من منىّ يمنى ؟ ثم كان علقة فخلق فسوَّى » (١٤). « إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً » (١٥) « من أى شىء خلقه ؟ من نطفة خلقه فقدَّره» (١٦) والآيات القرآنية فى خلق الإنسان من نطفة أبيه ـ أولا ـ كثيرة تترى .

(١١) ولايزال الطعن بعدم مشروعية السبب فى الالتزامات المالية وسيلة مقبولة قانوناً وفقهاً وقضاء للتنصل من تنفيذ هذه الالتزامات مهما كانت قوتها ..

(١٢) محمد بن يوسف الميزابى «وفاء الضمانة» ج٢ ص١٢٨ وكذلك أحمد بن الصديق «مسالك الدلالة» ص ١٨٧ ومابعدها ثم راجع المراجع الشافعية (المواضع نفسها) التى أشرنا إليها فى هامش ٧ السابق .

(١٣) سورة الطارق . الآيات ٥ — ٧ .

(١٤) سورة القيامة . الآيتان : ٣٧، ٣٨ .

(١٥) سورة الإنسان . الآية الثانية .

(١٦) سورة عبس وتولى . الآيتان ١٨، ١٩ .

١٢ — وبعد : فهذا هو الشائع فى كتب الشراح والفقهاء ، وهذه هى أدلة هذا القول الشائع ، مع مناقشتها والردود عليهـــا . لكننا لو رجعنا إلى المراجع الأولى للفقه الشافعى والمالكى ، لوجدنا أن هنـاك خلطا قد وقع بين أمرين مختلفين تمام الاختلاف : أما الأول : فهو التحريم بين الزانى وابنته الغير الشرعية . وأما الثانى : فهو التحريم ولكن لعلاقة أخرى هى علاقة المصاهرة بين الزانى وبين أصول شريكته وفروعها .

١٣ — فأما النطاق الأول وهو الخاص بمطلبنا هذا ، فبرغم ماتتابع فيه سائر الشراح من نسبة القول بإباحة زواج الزانى من ابنتـه الغير الشرعية إلى الشافعى رحمه الله ، ثم نسبة القول نفسه مرة أخرى إلى مالك رحمـه الله على أنه رواية غير مشهورة ، لكننا لا نجد فى سائر أقوال الشافعى نفسه رحمـــه الله ، فى «الأم» (١٧) ما يسمح بنسبة هـذا القول إليه على الإطلاق ؛ كذلك : فإننا لا نجد فى أقوال مالك رحمه الله ،سواء فى « الموطأ » أم فى «المدونة» ما يسمح بنسبة هذا القول إليه أيضاً ، بل إن هناك فقيها آخر هو ابن حزم ، لسان الفقه الظاهرى،نراه يسهب ويستفيض فى الدفاع عن إهدار العلاقة الغير المشروعة فى نطاق المصاهرة فحسب ، لكننا لا نعثر له على كلمة واحدة تبيح زواج الزانى من ابنته الغير الشرعية (١٨) . واسوف نعرض أطرافا من أقوال هؤلاء الأئمة ، ولكن فى نطاقها الحق : وهو نطاق الحديث عن قرابة المصاهرة فى المبحث التالى .

أما الآن : فحسبنا أن نشير إلى عبارة نقلها الفقيـه الشيرازى عن إمامه الشافعى قائلا : « وإن زنى بامرأة فأتت منه بابنـة ، فقد قال الشافعى رحمه الله : أكره أن يتزوجها فإن تزوجها لم أفسخ ، فمن أصحابنا من قال : إنما كره خوفا من أن تكون

(١٧) انظر : عبد الله بن إدريس الشافعى «الأم» جـ ٥ ص ٢٢ ومابعدها .
(١٨) ابن حزم المحلى جـ ٩ص ٦٤٨ وما بعدها .

ـأى البنت ـمنه ، فعلى هذا إن علم قطعاً أنها منه... لم تحل له.[١٩]، ولا شك أن هذا تفسير مستساغ لعبارة الشافعى ، ووذهب تفسير آخر إلى ماسنراه للفقيه ابن القيم من قوله إن الكراهة فى هذه العبارة إنما تعنى التحريم ، لكن كلا التفسيرين لم ينتصر عند الشراح المتأخرين .

١٤ — ذلك أن الفقيه المجتهد ابن القيم ، يقرر : أن أئمة الفقه كثيراً مايطلقون لفظ « الكراهة » وهم يريدون به « التحريم القاطع » بيد أنهم يتورعون عن إطلاق لفظ « الحرام » تورعا وتقوى ، تاركين لفظ « التحريم » لاستعمال الشارع السماوى وحده ، كارهين أن تجرى على ألسنتهم كلمة « التحريم » ، بما لها من قداسة ورهبة ، « وقد غلط كثير من المتأخرين من أتباع الأئمة على أئمتهم بسبب ذلك حين تورع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم وأطلقوا لفظ الكراهة ، فنفى المتأخرون التحريم عما أطلق عليه الأئمة الكراهة.. »[٢٠]

وقد ذهب ابن القيم يعدد طائفة من هذه المواضع التى اشتبه فيه الأمر على الأتباع فإذا منها : موضوع بحثنا الآن! فيقول: « ومن هذا أيضاً أن الشافعى نص على كراهة تزوج الرجل بنته من ماء الزنى، ولم يقل قط إنه مباح ولا جائز ، والذى يليق بجلالته وإمامته ومنصبه الذى أجله الله به من الدين : أن هذه الكراهة منه على وجه التحريم ، وأطلق لفظ الكراهة لأن الحرام يكرهه الله ورسوله ، والسلف كانوا يستعملون الكراهة فى معناها (هذا) ولكن[٢١] المتأخرون اصطلحوا على تخصيص الكراهة بما ليس بحرام ؛ فغلطوا فى ذلك »[٢٢].

على أن لنا رأيا آخر فى تفسير موقف الشافعى ومالك ، سنذكره فى المطلب الخامس من المبحث التالى .

(١٩) الموفق الشيرازى : « المهذب » جـ ٢ ص ٤٥ .

(٢٠) ابن القيم : « إعلام الموقعين » جـ٣ ص ١٩٤ .

(٢١) بتخفيف نون (لكن) حتى تستقيم العبارة لغوياً .

(٢٢) ابن القيم : المرجع والموضع السابقان.

١٥ - لكن الأتباع والشراح المتأخرين فى الفقه المالكى ، يصرّون على القول بإباحة زواج الرجل من ابنته الغير الشرعية ويذهبون فى تأييد هذا الرأى إلى أنه « المشهور عن مالك » ، وهكذا يأتى ابن أبى زيد القيروانى فيضع فى الفقه المـــالكى « رسالة » يكرر فيها هذا المعنى ، وكذلك فعل بعض شراحه مثل : « أحمد بن محمد بن الصديق »[٢٣] لكن شمس الدين محمد عرفه الدسوقى فى حاشيته ، يذكر الرأى المضاد وهو تحريم البنت الغير الشرعية ، بل يذكر عن سحنون ﴿ راوية مالك ﴾ أن ما يقال عن إباحة البنت الغير الشرعية هو « خطأ صراح » . . بل يذهب إلى أبعد - من ذلك وهو تحريم البنت الرضاعية - من الأم الزانية - على الزانى ، ويقول ما نصه : - « وهذا هو ما رجع إليه مالك ، وهو الأصح ، وبه قال سحنون (راوية مالك) وغيره وهو ظاهر المذهب ، قاله ابن عبد السلام ، وذكره فى التوضيح »[٢٤] وقد سبقه إلى ذلك الرأى : الفقيه المالكى أحمد الدردير ، فقد ذكر أولا فى كتابه « أقرب المسالك »[٢٥] إلى ترجيح القول الأول بالإباحة ، لكنه عاد فعدل عنه إلى الرأى الثانى ، وهو التحريم[٢٦].

إلى هنا ، فرغنا من إيضاح النوعين الأولين من « المحرمات » ، وهما - كما يسميهما الفقه الإسلامى : ١ - الأصل وإن علا . ٢ - الفرع وإن سفل .

غير أننا نميل إلى أن نطلق على هذين النوعين : « القرابة النسبية فى الخط العمودى »

١٦ — **المطلب الثالث** : فرع الأبوين وإن نزل : وهو الأخوات مطلقاً ، وبناتهن وبنات أولادهن وإن نزلن ، وبنات الإخوة وبنات أولادهم كذلك ، لأن اسم الأخ والأخت يتناول جميع الإخوة والأخوات ، ثم يقال فى بنات الأخ وبنات الأخت فى الطبقة الأولى : إن تحريمهن بالنص ، أما بنات الأخ وبنات الأخت فيما يلى الطبقة الأولى ، فتحريمهن باعتبار الاستعمال اللغوى والعرفى لـ (بنات الأخ وبنات الأخت)

---

(٢٣) أحمد بن محمد الصديق وأبو زيد القيروانى « مسالك الدلالة فى شرح متن الرسالة » ص ١٨٧ .

(٢٤) محمد عرفه الدسوقى « حاشية الدسوقى على الشرح الكبير » جـ٢ ص ٢٥٠ .

(٢٥) أحمد الدردير « أقرب المسالك » ص ٧٤ .

(٢٦) أحمد الدردير . هامش حاشية الدسوقى جـ ٢ ص ٢٥٠ .

لسائر من يتفرع من الأخ والأخت من البنات على امتداد الطبقات ، كما يمكن القول بأن تحريم هذه الطبقات السفلى ثابت الإجماع العام .

١٧ — المطلب الرابع : الطبقة الأولى من فروع الجدين :

أما النوع الرابع والأخير من المحرمات بالقرابة الرحمية فهو الطبقة الأولى من فروع الجد والجدة(٢٧)، أى: العمات والخالات : سواء أكن شقيقات أم لا ، ودليل ذلك هو النص القرآنى فى سياق المحرمات : « وعماتكم وخالاتكم » أما البنات من الطبقات التالية للطبقة الأولى كبنات الأعمام والعمات والأخوال والخالات وفروعهن على امتداد الطبقات ، فلا يخضعن لهذا التحريم .

١٨ ـ والذى يحول دون بسط نطاق التحريم على هذه الطبقات التالية للطبقة الأولى عدة موانع : الأول : أنه لا يقال لبنت العم أو العمة : عمة ، كما لا يقال لبنت الخال أو الخالة : خالة ، بعكس ما كان فى الحالات السابقة التى امتد إليها نطاق التحريم، إذ يقال هناك مثلا لبنت البنت إنها : بنت ، ولبنت بنت الأخ إنها : بنت أخ .الثانى : أن الإجماع قد انعقد على ذلك ، بينما انعقد فى الحالات السابقة على عكسه . الثالث: أن « دلالة النص » لا يمكن أن تشمل هذه الحالة . الرابع : أن هناك نصاً صريحاً يقطع بإباحة بنات العم والخال ، وذلك هو قول القرآن للنبى ﷺ « إنا أحللنا لك أزواجك...وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك . . » والمبدأ العام فى أصول التشريع ، أن كل خطاب للنبى ﷺ عام لأمته مالم يرد دليل على اختصاصه به (٢٨) ولم يرد شىء من ذلك بهذا الخصوص .

(٢٧) هذا الضابط الذى نقترحه فى تحديد هذا النوع من المحرمات بأنه «فروع الجدين» يغنينا عن النص على إخراج عمة (العم الأم) وخالة (العمة لأب) وعمة (الخالة لأم) كما فعل ابن القيم (زاد المعاد جـ٤ ص ١١ ، ١٢) لأنهن لسن من فروع الجدين فلا ينطبق عليهن هذا الضابط .

(٢٨) ا — محمد الخضرى (أصول الفقه) ص٢٠٨ وكذلك . ب — الغزالى : «المستصفى» جـ٢ ص٢٢ ومابعدها .جـ — على حسب الله «عيون المسائل الشرعية » ص٣٨ نقلا عن عدد من المراجع التى سنشير إليها فى الهامش بعد التالى . د — وله أيضاً : «أصول التشريع الإسلامى» ص ١٩٢. أما الآية القرآنية الأخيرة ، ففى سورة الأحزاب ، برقم ٥٠ .

١٩ - وبعد فإننا لانميل لأن نقتبس لفروع الأبوين والجدين ذلك الاصطلاح الذى نجده فى الفقه القانونى لهذين النوعين من القرابة . وهو: «قرابة الخط المنحرف» لاختلاف المنهج الإسلامى عن غيره فى هذا المجـــال ، ففروع الأبوين يشملها التحريم على امتداد الطبقات ، بينما لايشمل التحريم من فروع الجدين إلا الطبقة الأولى ، مما لا يبيح لنا هذا الاقتباس ؛ كذلك لانميل إلى اصطلاح « قرابة الحواشى » لأننا فى الفقه الإسلامى بالذات ، سنحتاج إلى التفرقة بين الحواشى من « فروع الجدين » والحواشى من «فروع الأبوين» مما لايجعل لـكلمة « الحواشى» قيمة، ولسوف نرى : أن الفقه المسيحى - مثلا - حينما اقتبس من الفقه الإسلامى قد اضطر للعدول عن اصطلاح « الحواشى » أيضاً .

المطلب الخامس والأخير : رأينا الخاص :

٢٠ـــوختاما : فإن هذا التخطيط للقرابة الرحمية أوالدموية ، بما رأيناه من النص على قواعد حاسمة بشأنه فى صميم القرآن ، ثم حاطه الإجماع المتواتر منذ عهد النبى ﷺ كل هذا جعل تلك القواعد فوق كل جدل أو خلاف ، أو كما يقول بعض الفقهاء : « كل هذا من المحـكم - أى الذى لا يمسه تغيير ولا تبديل - المتفق عليه ، وغير جائز نكاح واحدة منهن بالإجماع[٢٩] . . .

٢١ ـ والحق أنه فيما عدا هذا الخلاف الجانبى حول قياس العلاقة الغير الشرعية على العلاقة الشرعية فى التحريم - وهو خلاف خارج عن صميم القاعدة - فإن الإجماع مستقر على ثبات هذه القواعد التى أسلفناها جميعاً : إجماع السلف الأول ، ثم إجماع المفسرين والفقهاء والشراح بعامة[٣٠] . .

---

(٢٩) محمد صديق خان : « نيل المرام » ص ١٤٩ .

(٣٠) من المفسرين للقرآن : مثلا : ١ — أبو محمد الحسين الفراء البغوى وهو من عمداء التفسير المتقدمين فى القرن الخامس الهجرى وقد اتصل إسناد التفسير بينه وبين الصحابة والتابعين : « معالم التنزيل ج ٥ ص ٢٢٠ ، ٢٢١ ب — الفخر الرازى « التفسير الـكبير » ج ٣ ص١٧٦ـ١٨٠ ج — ابن كثير « تفسير القرآن العظيم » ج١ ص ٤٦٨ـ٤٧٣ .

ومن عمداء الفقه العام انظر : ١ــ الصنعانى « سبل السلام » ج ٣ ص٨٣م-٢٨٢ . ب—ابن رشد=

٢٢ ـ لكن هناك حديثا يتناثر فى بعض الكتب عن أن طائفتين من غلاة الخوارج وهما . العجاردة والميمونية ، قد خدشوا هذا الإجماع ، فنادوا بإباحة بنات البنات وبنات أولاد الإخوة والأخوات ، وقالوا : إن الله تعالى حرم نكاح البنات وبنات الإخوة والأخوات ولم يحرم نكاح بنات أولاد هؤلاء(٣١) .

ورغم أن هذه المقالة قد أصبحت خبراً دائراً فى ذمة التاريخ ، ليس له فى واقع الحياة الإسلامية من أثر ، غير أننا نحاول أن نحاصر المصادر التى استقى منها هؤلاء المتحدثون هذا الخبر ، فلا نجدها إلا محصورة فى مصدر واحد هو الحسين الكرابيسى ، فى كتاب له عن مقالات الخوارج(٣٢) .

٢٣ ـ وفى رأينا . أن هذا الخبر ليس إلا حلقة من سلاسل طويلة فى معارك الصراع الدعائى ، الذى اشتعل أواره بين الفرق الاسلامية دهراً ، وكان التشنيع ، وتشويه السمعة ، وتقاذف التهم .. بعض الأسلحة فى هذا الصراع ، وكان مما ظاهر على ذلك وأسهم فيه : ظروف الصراع السياسى ، والتمزق الفكرى ، وتباعد المسافات ، وانقطاع الصلات بين الفرق الإسلامية هنالك .

= « بداية المجتهد » ج٢ ص٣٢ ومابعدها . جـ — ابن القيم « زاد المعاد » ج٤ ص٨ ومابعدها .

ومن رجال الفقه المدرسى انظر على سبيل المثال : أ — الكمال بن الهمام « فتح القدير » ج ٢ ص ٣٥٧ ، ٣٥٨ حنفى . ب — محمد عرفه الدسوقى « حاشية الدسوقى على الشرح الكبير » ج ٢ ص٢٥٠ ومابعدها ـ مالكى ، وقد جزم بأن المذهب المالكى قد استقر على رأى الأغلبية فى الخلاف القياسى سالف الذكر . جـ — محمد بن إدريس الشافعى « الأم » ج ٥ ص٢٠ ومابعدها (أستاذ المذهب الشافعى) د — موفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسى « المقنع » ج ٣ ص٣١ مع الحاشية ـ حنبلى . هـ — أبوالحسن عبدالله بن مفتاح « شرح الأزهار » ج ٢ ص ٢٠٤ مع الهامش ـ شيعى زيدى . و — شيخ الطائفة أبوجعفر محمد بن الحسن الطوسى « الاستبصار » ج٣ ص ٣٥٥ ومابعدها ـ امامى . ز — أبومحمد بن حزم « المحلى » ج ٩ ص ٦٣٤ ، ٦٤٨ ـ ٦٥١ لسان المذهب الظاهرى . ح — محمد بن يوسف الميزابى « وفاء الضمانة بأداء الأمانة » ج ٢ ص ١٢٧ ، ١٢٨ ـ خارجى إباضى .

ومن الشراح (المعاصرين) للفقه العام ، انظر مثلا ; أ — على حسب الله « عيون المسائل الشرعية » ص٣٨ ومابعدها . ب — عبد الرحمن الجزيرى « الفقه على المذاهب الأربعة ـ المعاملات » ص ٦١ .

(٣١) ا — محمد بن عبد الكريم الشهرستانى « الملل والنحل » ص٢٢٨ . ب — أبوالحسن على بن اسماعيل الأشعرى « مقالات الإسلاميين » ج ١ ص ١٦٦ .

(٣٢) المرجعان والموضعان أنفسهما .

المبحث الثانى : قرابة المصاهرة

٢٤ - تقديم : ينتج عن المصاهرة نوعان مختلفان من موانع الزواج :

النوع الأول : مانع مؤقت ، يمنع الجمع بين زوجتين تربطهما علاقة معينة ، كان تكون إحداهما أختا للأخرى ، لكن هـذا المانع مؤقت بقيام الزوجية بإحدى الأختين ، ولذلك : فقد كان الموضع المنطقى لدراسة هذا المانع بين ماسبقت دراسته من الموانع المؤقته للزواج .

أما النوع الثانى : فهو المانع المؤبد ، الذى يلتصق ببعض الأقارب والقريبات لكل من الزوجين ولا ينفك هذا المانع حتى بعد انفصام الزواج الأول . ولهـذا المانع الثانى المؤبد ، نخص الحديث فى هذا المبحث .

٢٥ - وقد ورد التحريم بهـذه المصاهرة فى صميم النصوص القرآنية ذاتها : « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف ، إنه كان فاحشة ، ومقتاً ، وساء سبيلا . حرمت عليكم . . . . . وأمهات نسائكم ، وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن ؛ فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ، وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم[٣٣] . . . . » .

٢٦ - ويبدو بجلاء : تصريح هذا النص بتحريم الفئات التالية :

أولا : زوجات الآباء . ثانياً : زوجات الأبناء . ثالثاً : أمهات الزوجات . رابعاً : بنات الزوجات .

وبناء عليه : فإننا نفرد لبحث كل فئة على حدة ، مطلباً مستقلا ، ثم نختمها بمطلب خامس لمناقشة العلاقات الغير المشروعة وآثارها فى هذا المجال .

(٣٣) سورة النساء ، الآيتان : ٢٢ ، ٢٣ .

المطلب الأول : زوجات الآباء :

٢٧ - بالنظرة الأولى إلى نص القرآن فى الآية الخاصة بتحريم زوجات الآباء ، « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء» ثم إلى قوله فى آخر الآية «إلا ماقد سلف ؛ إنه كان فاحشة ، ومقتاً ، وساء سبيلا ؛ » يتضح بجلاء : مدى اهتمام القرآن بتحريم هذا الزواج ، كما يبدو أنه كان شائعاً فى العرف العربى الجاهلى قبل الإسلام . والواقع أن هناك روايات كثيرة قوية الإسناد ، تؤكد شيوع هذه الصورة المنكرة من صور الزواج فى البيئة العربية الجاهلية واستقرار العرف القائم هناك عليها :-

(ا) فقد روى البخارى وأبو داود والنسائى وابن مردويه وابن أبى حاتم عن ابن عباس قال : « كانوا إذا مات الرجل ، كان أولياؤه أحق بامرأته ، إن شاء بعضهم تزوجها ، وإن شاء زوجوها ، فهم أحق بها من أهلها . . فنزلت الآية : « يأيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها[٣٤] » .

(ب) وأخرج ابن جرير وابن أبى حاتم بسند عن أبى أمامة بن سهل بن حنيف قال : « لما توفى أبو قيس بن الأسلت ، أراد ابنه أن يتزوج امرأته ، وكان لهم ذلك فى الجاهلية ، فأنزل الله : « لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها » .

(ج) ولهذا الخبر شاهد عن عكرمة عند ابن جرير أيضاً .

(د) وأخرج ابن أبى حاتم والغريانى والطبرانى عن عدى بن ثابت عن رجل من الأنصار قال : توفى أبو قيس بن الأسلت ، وكان من صالحى الأنصار ، فخطب ابنه قيس امرأته فقالت : إنما أعدك ولدا ، وأنت من صالحى قومك ! فأتت النبى ﷺ فأخبرته ، فقال : « ارجعى إلى بيتك » فنزلت هذه الآية : « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف[٣٥] » .

(ه) وأخرج ابن سعيد عن محمد بن كعب القرظى مثل ذلك الحديث ، كما أخرج مثله عن الزهرى أيضاً .

(٣٤) سورة النساء ، آية ١٩ .

(٣٥) سورة النساء . آية ٢٢ .

(و) وهناك روايات عدة بهذا المعنى عن ابن عباس ، وعن محمد بن أبى أمامة بن حنيف عن أبيه ، وعن الحسن البصرى ومجاهد وعكرمة من طريق البخارى وغيره .

(ز) وأخيرا فقد ورد عن ثعلب أنه قال : سألت ابن الأعرابى عن نكاح المقت فقال : هو أن يتزوج رجل امرأة أبيه إذا طلقها أو مات عنها ، ويقال لهذا : الضيزن ، ويسمى الولد من امرأة أبيه : مقيتا . وكان منهم الأشعث بن قيس ، وأبو معيط ، والنضر بن كنانة بن خزيمة(٣٦) .

٢٨ - وبناء على ما رأيناه فى نص القرآن من تشديد النكير على هذا الزواج ، نكيرا يجعله أفحش من الزنى قبحا وأبشع جرماً (٣٧) . فقد كانت نتيجة ذلك فى حقل التشريع الجنائى الإسلامى : هى توقيع أقصى العقوبة على المخالفين ، فقد روى عبد الرزاق ، وابن أبى شيبة ، وأحمد ، والحاكم وصححه ، والبيهقى فى سننه ، عن البراء رضى الله عنه قال : « لقيت خالى ومعه الراية ، فقلت . أين تريد ؟ قال : بعثنى رسول الله ﷺ إلى رجل تزوج امرأة أبيه من بعده ، فأمرنى أن أضرب عنقه وآخذ ماله(٣٨) ومعلوم فى التشريع الإسلامى أن هذه هى عقوبة المرتدين ردة كاملة عن الإسلام إلى الكفر (٣٩) .

---

(٣٦) انظر تفاصيل الروايات وأسانيدها عند : ١ ـ الجلال السيوطى « لباب النقول فى أسباب النزول » ص٤٩ ، ٥٠ . ب ـ ابن جرير الطبرى « جامع البيان فى تفسير القرآن » ج ٣ ص ٢٠٧ وما بعدها . ج ـ ابن كثير « تفسير القرآن العظيم » ج ١ ص ٤٦٤ وما بعدها . د ـ البغوى « معالم التنزيل » ج٥ ص٢٢٠ . هـ ـ ابراهيم الشاطبى « الاعتصام » ج٢ ص٣٧ . و ـ السيد محمد صديق خان «حسن الأسوة» ص٤٢ ، ٤٣ .

(٣٧) ابن جزى الكلبى « التسهيل لعلوم التنزيل » ج١ ص ١٣٦ .

(٣٨) ١ ـ محمد صديق خان « حسن الأسوة » ص ٤٣ . ب ـ المؤلف نفسه « نيل المرام من تفسير آيات الأحكام » ص ١٤٨ .

(٣٩) راجع حوار الشافعى لبعض تلاميذ أبى حنيفة وكلامه عن المرتد ، فى كتابه : « الأم » ج ٥ ص٢٢ . ثم انظر ابن القيم «زاد المعاد» وقد عقد فصلا خاصاً بعنوان : (فصل فى حكمه صلى الله عليه وسلم فيمن تزوج امرأة أبيه) ثم روى هذا الحديث بإضافة النسائى للرواة ، ولفظه « عن البراء رضى الله عنه قال : لقيت خالى أبا بردة .. » وذكر الحديث بطوله ثم قال: « وذكر ابن أبى خيثمة فى تاريخه من حديث معاوية بن قرة عن أبيه عن جده رضى الله عنهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه إلى رجل عرس =

٢٩ — وفى تفسيرنا لقضاء النبي ﷺ بتلك العقوبة على من تزوج بامرأة أبيه بعد ماسلف من النهى ، ومن التشديد فى النهى : أن هذه الجريمة ليست سوى مظهر لإعلان الردة والنكوص عن الإسلام إلى شرعة الجاهلية ، فعاقبه ﷺ بعقوبة المرتدين « فاستباح دمه ، وقسّم ماله قسمة الغنائم » كما ورد ذلك صراحة فى حديث نبوى آخر(٤٠).

٣٠ — وأخيراً : فإن الإجماع مستقر على شمول « الآباء » لسائر الأجداد ، كما أن الإجماع مستقر على قيام هذا التحريم بمجرد عقد الآباء على زوجاتهم عقداً صحيحاً ، دون حاجة إلى اشتراط تنفيذ هذا العقد لقيام التحريم(٤١).

=(تزوج) بامرأة أبيه فضرب عنقه وخمس ماله (أى قسمه أخماساً كما هو الحال فى الغنائم التى تؤخذ بالسيف من المشركين) قال يحي بن معين : هذا حديث صحيح . وفى سنن ابن ماجه من حديث ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من وقع على ذات محرم فاقتلوه » وذكر الجوزجانى أنه رفع إلى الحجاج أمر رجل اغتصب أخته على نفسها فقال : احبسوه وسلوا من ها هنا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فسألوا عبد الله بن مطرف رضى الله عنه فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « من تخطى حرم المؤمنين خطوا وسطه بالسيف » وقد نص أحمد فى رواية إسماعيل بن سعد فى رجل تزوج امرأة أبيه أو بذات محرم فقال : « يقتل ويدخل ماله فى بيت المال » وهذا القول هو الصحيح. وهو مقتضى حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال الشافعى ومالك وأبو حنيفة : حده (عقابه) حد الزانى ، ثم قال أبو حنيفة : إن وطئها بعقد عزر فلا حد عليه « وحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقضاؤه أولى.. »

انظر : ا ـ ابن القيم : « زاد المعاد » جـ٣ ص ١٩٩ ، ص٢٠١ . ب ـ ابن القيم « الطرق الحكيمة فى السياسة الشرعية » ص١٠٦ وما بعدها . جـ ـ ابن كثير « تفسير القرآن العظيم » جـ٢ ص٢٨٨ . د ـ عبد العزيز عامر (التعزير فى الشريعة الإسلامية) ص ١٤٧ وما بعدها ثم ص ٢٥٤ ـ ٢٧٠ .

(٤٠) وقد صرح بهذا ابن كثير فى تفسيره جـ٢ ص٣٨٨ وهناك حديث آخر يشمل المحارم جميعاً رواه البراء بن عازب أيضاً ونصه : كفر بالله العظيم عشرة من هذه الأمة .. ومن نكح ذات محرم منه » وانظر كذلك : ابن القيم : « زاد المعاد » جـ ٣ ص ١٩٩ .

(٤١) ا ـ ابن جرير « جامع البيان فى تفسير القرآن » جـ ٣ ص ٢٠٧ — ٢٢١ . ب ـ ابن كثير « تفسير القرآن العظيم » جـ١ ص٤٦٤ — ٤٦٨ . جـ ـ ابن رشد « بداية المجتهد » ص ٣٢ وما بعدها د ـ الصنعانى « سبل السلام » جـ٣ ص ٢٧٣ — ٢٨٢ . هـ ـ ابن القيم « زاد المعاد » جـ٤ ص ٨ وما بعدها . و ـ شيخى زاده وابراهيم الحلبى « مجمع الأنهر فى شرح ملتقى الأبحر » جـ١ ص ٣٢٤ . ز ـ محمد علاء الدين الحصكفى « شرح الدر المختار » جـ١ ص ٣٠٠ (فقه حنفى) . ح ـ مالك بن أنس « المدونة » جـ٤ ص٣٦ ، ١٢٨ . ط ـ أحمد الدردير ومحمد عرفة الدسوقى « حاشية الدسوقى على الشرح الكبير » جـ٢ ص٢٥٠ (مالكى) . ى ـ الشافعى « الأم » جـ٥ ص٢١ . ك ـ الشيرازى=

٣١ — المطلب الثانى : زوجات الأبناء :

ورد النص على هذا النوع من المحرّمات فى الآية القرآنية : « حرِّمت عليكم . . وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم . . » ولا جدال بين الفقهاء عامّة فى أن لفظ « أبنائكم » يشمل أبناء الأولاد على اختلاف طبقاتهم ، نزولا من الأصل إلى الفروع ، فهذا منطق اللغة ، ومعقد الإجماع الفقهى . كذلك لا جدال فى أن لفظ (حلائل) جمع (حليلة) صريح فى تحريم زوجات الأبناء بمجرد أن يصبحن (حلائل) وإنما تصبح المرأة حليلة لزوجها وتحلّ له بالعقد الصحيح ولو لم ينفذ هذا العقد بالدخول(٤٢). وختاماً : فإن هناك خلافاً بصدد حليلة الابن الرضاعى ، نرجئه إلى موضعه فى دراستنا للقرابة الرضاعية فى مبحث تال .

المطلب الثالث : أمهات الزوجات :

وينقسم هذا المطلب إلى الفرعين التاليين :

الفرع الأول : فى النصوص وفى الفقه . الفرع الثانى : رأينا الخاص .

الفرع الأول : تحريم أمهات الزوجات فى النصوص وفى الفقه الإسلامى :

٣٢ — النص الذى يحرّم هذه المجموعة هو قول القرآن : حرّمت عليكم . . وأمهات نسائكم » ولم يذكر بعد « نسائكم » - مباشرة - لفظاً آخر متصلا العبارة بهذه الأخيرة ، ليكون قيداً لها .

لذلك : فهم جمهور العلماء من عموم هذا النص : أنّ حرمة أمّهات الزوجات تثبت بمجرد العقد الصحيح على بناتهنّ ، بدليل عموم النص كما ذكرنا ، وبدليل آخر هو :

= « المهذب » جـ ٢ ص ٤٥ (شافعى) . ل - بهاء الدين عبد الرحمن المقدسى « العدة شرح العمدة » ص ٣٧ (حنبلى) . م - زين الدين عبد الرحمن البعلى « كشف المخدرات » ص ٣٦١ (حنبلى) ن - ابن حزم « المحلى » جـ ٩ ص ٦٣٩ ، ٦٤٠ (ظاهرى) . س - نجم الدين جعفر الحلى « المختصر النافع فى فقه الإمامية » ص ١٧٦ شيعى إمامى . ع - أبو الحسن عبدالله بن مفتاح « شرح الأزهار » جـ ٢ ص ٢٠٤ (شيعى زيدى) . ف - محمد بن يوسف الميزابى « وفاء الضمانة بأداء الأمانة » جـ ٣ ص ١٢٩ (خارجى إباضى) .

(٤٢) انظر المراجع والمواضع نفسها .

أن القرآن حين أراد أن يقيد الحالة المقابلة (وهى حالة بنات الزوجات) صرح بهذا القيد فقال : « وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن ، فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » وأخيراً فإن هناك حديثاً نبوياً أخرجه الترمذى - وإن كان ابن كثير يقول : إنه خبر غريب وفى إسناده نظر ، ثم رواه هو الآخر من طريقه - عن النبى ﷺ أنه قال : « إذا نكح الرجل المرأة .. فلا يحل له أن يتزوج أمها ، دخل بالبنت أو لم يدخل ، فإذا تزوج بالأم فلم يدخل بها ثم طلقها فإن شاء تزوج الابنة » وهذا الحديث النبوى مهما قيل فى ضعف إسناده فقد استقر الجمهور على مضمونه[٤٣].

٢٣ - وقد وردت روايات بهذا القول منسوباً إلى جمهور كبير من فقهاء الصحابة والتابعين مثل : عمر ، وعلى ، وابن مسعود ، وابن عباس ، وعمران بن حصين ، ومسروق ، وطاوس ، وعكرمة ، وعطاء ، والحسن ، ومكحول ، وابن سيرين ، وقتادة ، والزهرى ، وإلى هذا القول ذهب الفقهاء السبعة[٤٤] ، وجمهور الفقهاء فى الفقهين العام والمذهبى، بل اقدجاء فى بعض هذه الروايات عند البيهقى - وهو من أصحاب السنن الصحاح - أن عبد الله بن مسعود كان قد أفتى وهو بالكوفة فى العراق رجلا من بنى شمج من فزارة ، بإباحة زواجه من أم زوجته التى عقد عليها ولم يمسها ، لكن ابن مسعود لما رجع إلى المدينة وجد إجماع الصحابة بها على التحريم ، فسارع بالعدول عن رأيه وبالعودة إلى الكوفة ليخطر الرجل بذلك ، ويكون مقتضى هذه الرواية أن موقف الصحابة من تحريم أم الزوجة بمجرد العقد على ابنتها هو موقف إجماعى ، أو على الأقل، هو موقف الكثرة منهم ، ونلاحظ أن بعض الأئمة الأولين فى الفقه والحديث والتفسير - مثل ابن جرير الطبرى - قد ذهبوا إلى التصريح بأن الموقف إجماعى

---

(٤٣) ابن كثير « تفسير القرآن العظيم » جـ١ ص ٤٧٠ ، ٤٧٢ .

(٤٤) وهم رواد الفقـه بالمدينة وهم : سعيد بن المسيب ، وعروة بن الزبير ؛ وعبيدالله بن عبدالله ابن عتبة ، وسالم بن عبدالله ، والقاسم بن محمد ، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث ، وخارجة بن زيد، على أن البعض يعد سليمان بن يسار بدلا من سالم بن عبدالله ، وآخرون يذكرون بدلا منهما : أبا سلمة . انظر : على عبد القادر « نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى » ص ١٣٨ — ١٤٢ .

تماماً ، كما نلاحظ أن معظم الروايات بالرأى المضاد يشوبها الاضطراب وإن لم يخل بعضها من سند قوى ..[٤٥]

٣٤ ـ على أن بعض هذه الروايات ـ وبعضها بسند قوى كما أسلفنا ـ تنسب إلى على بن أبى طالب ، وزيد بن ثابت[٤٦] ومجاهد، وسعيد بن جبير ، وعبد الله بن الزبير : أن أم الزوجة لا تحرم بمجرد العقد على بنتها وإنما تحرم عندما يتأيد العقد على البنت بالدخول ، وقد وردت الروايات عن عبد الله بن عباس ، وزيد بن ثابت متناقضة فى قولها بهذا الرأى أو بضده ، كما وردت بعض الروايات عن زيد بن ثابت أنه يجعل موت البنت بعد العقد عليها وقبل الدخول . بمثابة الدخول بها فى تحريم أمها على من عقد على البنت قبل وفاتها ، قياساً على دخول الزوج ـ العاقد ـ فى الميراث[٤٧] . لكن من الجدير بالذكر : أن بعض فقهاء الشيعة يستنكر أن تشمل هذه الرواية عليًّا رضى الله عنه بهذا القول الأخير ، ويروى عنه ما يخالفها[٤٨].

٣٥ ـ وخلاصة ما يقال تأييداً لهذا الرأى : أن النص القرآنى يقول «حرمت.. وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم . . . » وهكذا يقول أصحاب هذا الرأى : إن الشرط والاستثناء إذا أعقبا كلمات مرتبطة بأداة العطف ، انصرف الشرط والاستثناء إلى هذه الكلمات جميعا ، فاشتراط الدخول يشمل أمهات الزوجات كما يشمل بنات الزوجات أيضاً .

---

(٤٥) ا ـ ابن كثير، المرجع والموضع أنفسهما ، ثم انظر . ب ابن حزم «المحلى» ج ٩ ص٦٤٣ ، ٦٤٤ . جـ ـ محمد صديق خان «حسن الأسوة» ص ٣٣٩ . د ـ البغوى «معالم التنزيل» ج ١ ص٤٢٠ . هـ ـ ابن جرير الطبرى «جامع البيان فى تفسير القرآن» ج٣ ص٢١ . و ـ الحسين السياغى «الروض النضير» ج٤ ص٣٧ — ٤٠ .

(٤٦) مالك بن أنس : «الموطأ» ج ٢ ص٧ .

(٤٧) المراجع والمواضع السابقة فى هامش ٤٠ .

(٤٨) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسى «الاستبصار» ج ٣ ص١٥٧ — ١٥٩ (شيعى إمامى) .

٣٦ - وخلاصة ما يقال فى الرد على هذا الرأى : أن ما ورد فى النص : « اللاتى دخلتم بهن» قيد خاص بـ (نسائكم) وقوله « فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » إيضاح لحكم هذا القيد وتأكيد لمعناه ليس إلا ، ولا علاقة لهذا كله مطلقاً بقوله السابق: « وأمهات نسائكم» ، هذا فضلاعن أن قواعداللغة تأبى ماذهب إليه الرأى المضاد(٤٩) .

٣٧ - وختاماً ، فإننا نشير مرة أخرى إلى انعقاد الإجماع واستقراره على أن « الأمهات » يشملن الجدات ، بالمفهوم اللغوى لهذا النص ، ثم باستقرار الإجماع عليه ، كما نذكر أن الجمهور الفقهى قد استقر على الاتجاه الأول ، وهو تحريم أم الزوجة بمجرد العقد على ابنتها ، ثم ذهب بعض الشراح لتفسير ذلك بما تفرضه العادة من لقاء الأم للتفاهم معها على ما يتصل بزواج بنتها، ثم تزداد الحاجة لهذا اللقاء للتفاهم معها على إجراءات إتمام الزواج ببنتها بعد العقد مما يبرر تحريمها واعتبارها ذات محرم

---

(٤٩) ذلك لأن قوله تعالى : « وربائبكم» معطوف على : «وأمهات نسائكم» وقوله تعالى : « من نسائكم اللاتى دخلتم بهن » . حال من (ربائبكم) فهو قيد له ، ومن قواعد اللغة أن تقييد المعطوف (ربائبكم) بحال أو صفة لا يوجب تقييد المعطوف عليه به (أمهات نسائكم) كذلك : فإننا لو جعلنا الحال هنا (من نسائكم اللاتى دخلتم بهن) راجعة إلى المعطوف والمعطوف عليه لتكون قيداً فيهما للزم أن تكون أداة الجر (من) فى قوله(من نسائكم اللاتى دخلتم بهن) مستعملة فى معنيين متخالفين — ينتظمها أسلوب واحد إذ تكون (من) بمعنى البيان بالنسبة إلى (أمهات نسائكم) ويكون المعنى (أمهات نسائكم — نسائكم اللاتى دخلتم بهن) بينما تكون (من) نفسها بمعنى الابتداء بالنسبة إلى (ربائبكم . . من نسائكم اللاتى دخلتم بهن) وهذا لا يجوز . وأخيراً فإننا لو ذهبنا مع المؤيدين لمذهب على وزيد إلى أن فى النص شرطاً (كما يقولون) على اعتبار الصفة (اللاتى دخلتم بهن) بمعنى الشرط ، فانهذا الشرط لايمكن رجوعه إلى (وأمهات نسائكم) لأننا لو جعلناه وصفاً لـ (ربائبكم) و (نسائكم) فى (أمهات نسائكم) لاصطدم هذا بالمبدأ اللغوى . أن اللفظ لا يكون معمولا لعاملين فى وقت واحد ، إذ يكون الوصف هنا معمولا للإضافة لأنه معطوف على مضاف إليه وهو (نسائكم) فى (وأمهات نسائكم) ويكون الوصف فى الوقت نفسه معمولا لحرف الجر فى قوله (وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن) وهذا كما قلنا لا يجوز . انظر فى كل ذلك : ا ـ ابن رشد «بداية المجتهد» ج٢ ص ٦٢ وما بعدها .

ب ـ مالك بن أنس «المدونة» ج ٤ ص ١٢٤ ، ١٢٥ . ج ـ محمد عرفة الدسوقى وأحمد الدردير « حاشية الدسوقى على الشرح الكبير » ج ٢ ص ٢٥٠ وما بعدها . د ـ الكمال بن الهمام « فتح القدير» ج٢ ص ٣٥٨ . هـ شمس الدين الخطيب «الإقناع» ج٤ ص٦٢ . و ـ الفخر الرازى «التفسير الكبير» ج٣ ص١٧٦ وما بعدها . ز ـ ابن جرير الطبرى «جامع البيان فى تفسير القرآن» ج٣ ص٢٢٢. ح ـ ابن حزم «المحلى» ج٩ ص٦٤٤ ، ٦٤٥.

بمثابة الأم الحقيقية بمجرد العقد ، بينما لا تتوافر هذه الحاجة فى الحالة العكسية وهى بنت الزوجة ، مما يبرر عدم تحريمها (أى البنت) إلا بعد الدخـــول بالأم كما هو الإجماع[٥٠] فى حين ذهب شارح آخر لتبرير التفرقة بأن الأم لا تغار من بنتها والعكس غير صحيح[٥١] . وهكذا استقر على ذلك الاتجاه : الفقه الحنفى[٥٢] والفقه المالكى[٥٣] والفقه الظاهرى[٥٤] والفقه الشيعى الزيدى[٥٥] والفقه الشيعى الإمامى[٥٦]

---

(٥٠) ابراهيم الباجورى «حاشية الباجورى على ابن قاسم الغزى» ج٢ ص ١١٣ .

(٥١) الحسين بن أحمد السياغى «الروض النضير» ج ٤ ص٣٩ .

(٥٢) ا ـ محمد علاء الدين الحصكفى «در المنتقى شرح الملتقى» ج١ ص٣٢٣ ، ٣٢٤ ب ـ الميدانى «اللباب شرح الكتاب» ص ٢١٠ . جـ ـ الكمال بن الهمام «فتح القدير» ج٢ ص٣٥٨؛٣٥٩.

(٥٣) ا ـ مالك بن أنس «المدونة» ج ٤ ص١٢٤، ١٢٥ . ب ـ أحمد الدردير «أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك» ص ٧٤ . جـ ـ محمد عرفة الدسوقى « حاشية الدسوقى على الشرح الكبير ج ٢ ص ٢٥١ . د ـ أحمد الصديق وأبو زيد القيروانى «مسالك الدلالة فى شرح متن الرسالة» ص ١٨٦ ومن الغريب أن يزعم الحسين بن أحمد السياغى أن الإمام مالك بن أنس يميل ضد هذا الاتجاه ؟ « الروض النضير » ج ٤ ص٢٩ .

(٥٤) ابن حزم «المحلى » ج٩ ص ٦٣٤ ، ٦٤٢ .

(٥٥) ا ـ أبو الحسن عبدالله بن مفتاح «شرح الأزهار» ج٢ ص٢٠٥ . ب ـ الحسين بن أحمد السياغى «الروض النضير» ج٤ ص٣٧ — ٤٠

(٥٦) ومن الغريب ـ مرة أخرى ـ أن يزعم الحسين بن أحمد السياغى (المرجع نفسه ص ٤٩) أن الإمامية يقولون بعكس هذا القول؟ بينما يستنكر فقهاء الإمامية أنفسهم هذا بقوة.. انظر : ا ـ نجم الدين جعفر بن الحسن الحلى «المختصر النافع فى فقه الإمامية» ص١٧٦. ب ـ شيخ الطائفة أبا جعفر محمد ابن الحسن الطوسى « الاستبصار» ج ٣ ص ١٥٦ ، ١٥٩ وقد عقد باباً مستقلا بعنوان : « باب أنه إذا عقد الرجل على امرأة حرمت عليه أمها وإن لم يدخل بها» « وقد روى روايات عديدة — بعضها عن الإمام على بن أبى طالب نفسه — بتأييد هذا التحريم ثم عرض خبرين عن أبى عبدالله بالاتجاه المضاد ثم أعقبهما بقوله : فهذان الخبران شاذان مخالفان لظاهر كتاب الله تعالى ، قال الله تعالى «وأمهات نسائكم» ولم يشترط الدخول بالبنت كما اشترط فى الأم الدخول لتحريم الربيبة ، فينبغى أن تكون الآية على إطلاقها ولا يلتفت إلى ما يخالفه ويضاده » بل إنه ليذكر فى ختام هذا التعقيب أن المذهب المضاد القائل باشتراط الدخول بالزوجة لتحريم أمها : «أن ذلك مذهب بعض العامة» ؟ ثم يذكر خبراً آخر مماثلا للخبرين السابقين ولكنه مروى عن محمد بن إسحاق بن عمار ثم يثنى عليه فيهدمه ، وأخيراً : فلعل من الطريف أن نذكر أن السيد حسن الموسوى الذى قام بتحقيق هذا الكتاب (الاستبصار) والتعليق عليه، حين عرض أحد الخبرين السالفى الذكر أولا والمرويين عن أبى عبدالله؛ جاء فى أثناء عرضه لهذا الخبر على لسان راويه منصور ابن حازم : « فقلت: جعلت فداك ! ما تفخر الشيعة إلا بقضاء على عليه السلام فى هذه الشمخية» . وقد علق السيد الموسوى قائلا : « وردت اللفظة بصور مختلفة، وما أثبتناه موافق لغالب أصول الكتاب الخطية، وباق=

والفقه الخارجى الإباضى(٥٧) . أما فى الفقهين : الشافعى والحنبلى ، فرغم ظهور هذا الاتجاه فيهما وغلبته عليهما ، فقد ظهرت عندهما آراء - يبدو أنها فردية - بمخالفة هذا الاتجاه والميل إلى المساواة بين الأم وبنتها فى عدم تحريم إحداهما بمجرد العقد على الأخرى ، وقد ظهرت هذه الآراء فى نطاق الفقه الشافعى كما وردت بها رواية مرجوحة عن الإمام أحمد بن حنبل(٥٨) .

الفرع الثانى : رأينا الخاص .

٣٨ — لاشك لدينا فى رجحان كفة الاتجاه القائل بتحريم أمهات الزوجات بمجرد العقد على بناتهن ، بعكس بنات الزوجات ، سواء بالنظر إلى أدلة هذا الاتجاه

=الصور (الشميخة — الشمجة — . الخ) ثم قال : « احتمل بعض أنها من الشمخ بمعنى العلو والرفعة لأنها صارت سبباً لافتخار الشيعة بقضاء أمير المؤمنين . واحتمل بعض أنها الشمج بمعنى المهر ، والشمجة أنثاه واحتمل ثالث أنها من الشمخ بالأنف بمعنى التكبر ، لتكبر ابن مسعود فى قضائه ، أو أنها سميت بالشمخية بالنسبة لابن مسعود فإن ثالث أجداده اسمه شمخ.. » إلى آخر ما أورده الموسوى من هذه التفسيرات لتلك الألفاظ المختلفة .

لكن الرجوع إلى النصوص فى مصادرها الأولى يكشف بوضوح براءة هذه اللفظة من كل هذه التصحيفات ، ثم من كل هذه التفسيرات الغريبة التائهة.. إذ أن فتوى ابن مسعود المشار إليها إنما صدرت لرجل من بنى شمج من فزارة ، ومن هنا فقط ، جاءت تسمية الفتوى بالشمجية وكان فخر الشيعة بأن عليا رضى الله عنه كان فى مقدمة من ردوا ابن مسعود عنها (راجع فقرة ٣٣ من هذا الفصل) وانظر «الاستبصار» جـ ٣ ص ١٥٧ ، ١٥٨ هامش .

(٥٧) محمد بن يوسف الميزابى «وفاء الضمانة بأداء الأمانة» جـ٢ ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٥٨) ا ــ الشافعى «الأم» جـ ٥ ص ٢٢ . ب ــ الشيرازى « المهذب » جـ٢ ص ٤٥ (شافعى) . جـ ــ زكريا الأنصارى « تحفة الطلاب » ص ١١١ (شافعى) . د ــ بهاء الدين عبد الرحمن المقدسى « العدة شرح العمدة » ص ٣٧٠ ، ٣٧١ (حنبلى) . هـ ــ زين الدين عبد الرحمن البعلى « كشف المخدرات » ص٣٦١ (حنبلى) . و ــ سليمان بن عبد الوهاب: حاشية على «المقنع» جـ٣ ص٣٣(حنبلى) ز ــ وقد روى الحافظ ابن كثير وهو مع تبحره فى التفسير والحديث فقيه شافعى وإن طغت شهرته فى التفسير على ما عداها وقد كتب فى الفقه الشافعى وطبقات رجاله . قال : «وذهب إليه — أى إلى الرأى المضاد — من الشافعية : أبو الحسن أحمد بن محمد الصابونى فيما نقله الرافعى عن العبادى » انظر : ابن كثير: « تفسير القرآن العظيم» جـ ١ ص٤٧٠ ثم انظر تعريفاً سريعاً بابن كثير ومؤلفاته عند : أحمد محمد شاكر « الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث » المقدمة ص ١٤ ، ١٨ بقلم محمد عبد الرازق حمزة .

من نصوص القرآن والسنة ، أم من المأثور عن السلف الأول ، أم من الحجاج الفقهى واللغوى المنطق .

٣٩ — غير أن تفسيرنا لهذه التفرقة بين تحريم أمهـــات الزوجات وبناتهن ، لا يقنع بما صادفناه عند بعض الفقهاء والشراح من رعاية للظروف الملابسة لعقد الزواج ، أو لانعدام غيرة الأم من ابنتها لو تحول الزوج عن الأم إلى البنت . وإنما نرى في هذه التفرقة انعكاساً صادقا لأعماق النظرة العامة الإسلامية إلى الزواج ، وحماسها لزواج الفتيات الشواب ، وحرصها عليه ، وإفساح كل فرصة إليه ، ولو كان السبيل هو التضحية بزواج الأم ، وتحول الزوج عنها - حتى بعد العقد عليها - إلى الزواج من ابنتها . فبهذا المعنى الإنسانى النبيل ، التضحية - وماذا تعنى الأمومة كلها من البداية إلى النهاية غير التضحية ؟ - ينفذ الإسلام إلى ما يريد من تزويج الشواب ، وهو الزواج الأقرب إلى الإيجابية ، والأولى بالعناية والاهتمام .

٤٠ — ومن ناحية أخرى : فإننا نرى : أن فى تحريم الأمهات بمجرد العقد على البنات معنى آخر نبيلا كل النبل ألا وهو : احترام الأمومة ، والنظر إلى أم الزوجة - فور العقد على بنتها - بتمام النظرة الصادقة إلى الأم الحقيقية لزوج ابنتها ، فهى أمٌ بالمعنى الكامل للأم ، سواء بسواء .

المطلب الرابع : تحريم بنات الزوجات :

وينقسم هذا المطلب إلى الفروع التالية :

الفرع الأول : استعراض النصوص .

الفرع الثانى : موقف الفقه .

الفرع الثالث : رأينا الخاص

الفرع الأول : تحريم بنات الزوجات فى النصوص القرآنية والسلفية الشارحة :

٤١ — النص القرآنى الذى يدل على حرمة بنات الزوجات هو قوله تعالى : « حرمت عليكم ... وأمهات نسائكم ، وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن ، فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » وواضح أن القرآن قد عدل عن اللفظ المقابل لـ « أمهات نسائكم » وهو اللفظ القريب إلى الذهن مثل « بنات نسائكم » وذلك العدول ليختار فى دقة لفظا آخر هو « ربائبكم[٥٩] » .

٤٢ — وأمام هذا الاختيار القرآنى للفظ « ربائب » حرصا على إعماله حتى لا يصبح عاطلا من التنفيذ ، فقد ورد عن على بن أبى طالب بإسناد متصل قوى[٦٠] فتوى صريحة جريئة بأن ابنة الزوجة لا تحرم إلا إن كانت فى حجر زوج الأم . وسنعرض هذه الفتوى بلفظها قريباً . . . ولسوف نعرض هذا النص المروى عن على رضى الله عنه بلفظه الكامل خلال عرضنا لحجاج ذلك الرأى .

٤٣ — وفى الوقت نفسه : فقد وردت روايات أخرى بالاتجاه المضاد منسوبا إلى جابر بن عبدالله ، وعمران بن حصين ، واستند إليها جمهور الفقهاء فلم يشترطوا التحريم بنت الزوجة إلا شرطاً واحداً وهو الدخول بأمها ؛ بالمسيس أو ما يشبه المسيس من مباشرة أو نظر أو لمس ... على اختلاف فقهى فى تقدير هذا الشبيه[٦١] .

---

(٥٩) انظر تفصيل فهمنا لاختيار هذا اللفظ فى الفرع الثالث والأخير من هذا المطلب (رأينا الخاص) .

(٦٠) الحافظ ابن كثير: المرجع والموضع السابقان .

(٦١) واضح أن القرآن . لا يتحدث إلا عن «الدخول بهن» مما دفع المفسرين والفقهاء إلى تأويلات شتى لذلك الدخول : ا ــ فهناك اتجاه سلفى قديم يتزعمه عبدالله بن عباس وغير واحد من الصحابة والتابعين لا يرون للدخول إلا صورة الاختلاط الجنسى الكامل . ب ــ اتجاه قريب منه يقيس على المخالطة الجنسية الكاملة ما عائلها من مباشرة وملامسة ومكاشفة لا تتاح إلا لزوج. وإلى هذا يتجه الفقه الشافعى ثم الفقه الحنبلى والشيعى . جـ ــ اتجاه يوغل فى التوسع بالقياس ، حتى يجعل كل استمتاع للرجل بشيء — أى شيء — من مفاتن المرأة باللمس أو بالنظر ، بل وإن كانت المرأة ميتة ، كل هذا يعتبر كالدخول فى إيجاب التحريم .

وأصحاب هــذا الاتجاه كثير ، منهم : الفقه الحنفى ، والمالكى ، والظاهرى ، ويروى عن الثورى والأوزاعى والليث بن سعد ، بل يروى — فى قول — عن الشافعى أنه يميل لبعض هذا الاتجاه فى اللمس دون النظر . راجع مثلا : ١ — ابن كثير « تفسير القرآن العظيم » جـ١ ص ٤٧١ . ٢ — أحمد الصاوى «حاشية الصاوى على الجلالين» جـ١ ص ١٩٨ — ٢٠٠ . ٣ — ابن رشد «بداية المجتهد» =

الفرع الثانى : موقف الفقه من تحريم الربائب :

والآن فلنستعرض موقف الفقه الإسلامى فى الشعبتين التاليتين :

الشعبة الأولى : رأى الجمهور : عدم اشتراط كون الربائب فى الحجور .

الشعبة الثانية : رأى الأقلية : اشتراط كون الربيبة فى الحجر مع شرط الدخول بالأم .

الشعبة الأولى : رأى الجمهور : عدم اشتراط كون الربائب فى الحجور :

٤٤ — استقر جمهور الفقهاء المدرسيين على تحريم بنت الزوجة متى دخل الرجل بالأم - دخولا حقيقيا أو حكميا على ما أشرنا إليه فى الهامش الأخير حالا - دون اشتراط لأن تكون الربيبة فى حجر زوج أمها .

٤٥ - واستشهدوا لرأيهم هذا بالأدلة التالية :

أولا : ما أوردناه منذ قريب[٦٢] عن الحديث النبوى الذى أخرجه الترمذى أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « إذا نكح الرجل المرأة فلا يحل له أن يتزوج أمها ، دخل بالبنت أو لم يدخل ، فإذا تزوج بالأم فلم يدخل بها ثم طلقها فإن شاء تزوج الابنة » قالوا : فليس فى هذا الحديث اشتراط لكون الربيبة فى الحجر .

ثانياً : كذلك جاءت رواية من طريق ابن جريج عن أبى بكر بن عبد الرحمن أن النبي قال له فى سياق : « . . . ولا يصلح لك أن تنكح امرأة تطلع من ابنتها

= ج٢ ص٣٣ ، ٣٤ . ٤ — الشيرازى « المهذب » ج٢ ص٤٥ (شافعى) . ٥ — ابراهيم الباجورى حاشية الباجورى على ابن قاسم الغزى ج٢ ص ١١٣ (شافعى) . ٦ — زين الدين عبد الرحمن البعلى « كشف المخدرات » ص٣٦١ ، ٣٦٢ (حنبلى) . ٧ — محمد علاء الدين الحصكفى « شرح الدر المختار » ج١ ص٢٩٩ ، ٣٠٠ (حنفى) . ٨ — مالك بن أنس « المدونة » ج ٤ ص١٢٥ . ٩ — أحمد الدردير « الشرح الكبير » ج٢ ص ٢٥١ (مالكى) . ١٠ — ابن حزم « المحلى » ج ٩ ص٦٤٢ وما بعدها (ظاهرى) . ١١ — أبو الحسن عبدالله بن مفتاح « شرح الأزهار » ج ٢ ص ٢٠٦ (شيعى زيدى) . ١٢ — أبو جعفر الطوسى « الاستبصار » ج٣ ص١٦٢ (شيعى إمامى) .

(٦٢) انظر الفقرة ٣٢ من هذا الفصل .

على ما تطلع عليه منها ، بربط التحريم بمباشرة الأم لا بكون البنت فى الحجر .

ثالثا : رواية أخرى عن ابن جريج أيضاً . . أن النبى ﷺ قال فى الذى يتزوج المرأة فيغمزها ، لا يزيد على ذلك : « أن لا يتزوج ابنتها » دون ربط للتحريم بكون البنت فى حجز زوج الأم .

رابعاً : حديث نبوى رواه البخارى ومسلم . ونصه : أن أم حبيبة - زوج النبي ﷺ وهى بنت أبى سفيان - قالت : يارسول الله ، إنا نحدث أنك تريد أن تنكح بنت أبى سلمة . قال : « بنت أم سلمة » ؟ قالت : نعم . قال : « إنها لو لم تكن ربيبتى فى حجرى ماحلت لى ، إنها لبنت أخى من الرضاعة » . لكن وفى رواية أخرى للبخارى « إنى لو لم أتزوج أم سلمة ما حلت لى » ومن عجب أن يستند الجمهور إلى هذا الحديث النبوى الشريف ، قاصرين اهتمامهم واستدلالهم على الرواية الثانية للبخارى « لو لم أتزوج أم سلمة » ليقولوا إن الزواج بأم سلمة - وهى الأم - هو وحده الذى ارتبط به تحريم بنتها ، متناسين الرواية الأولى ، مع أن المفروض أن تكون هى المفسرة الموضحة للرواية الثانية ، مادامت تلك الرواية الأولى قد جاءت بمزيد من البيان .

خامسا : أن هناك نصوصا تفسيرية مرفوعة إلى السلف مثل عمران بن حصين وجابر بن عبد الله ، تؤيد رأى الجمهور .

سادسا : وفيما وراء النصوص : فلقد احتج الجمهور بما يلى من قياسات فقهية : —

(١) قالوا : إن وصف (الربائب) بأنهن (اللاتى فى حجوركم) قد سيق (هذا الوصف) مساق الحض على الامتناع عن الزواج منهن ، لأنهن فى الغالب يتربين فى حضانته ورعايته وحجره فكأنهن بناته ، وفى هذا إشارة إلى حكمة التحريم ، ولكن ليس ذلك لتقييد التحريم ، وإذن فإذا انفرد سبب واحد للتحريم وهو الدخول بالأم وجب أن يكون لهذا السبب تأثيره فى التحريم .

(ب) أن هذا الوصف إنما هو لبيان ماجرت عليه العادة ليس غير ، فخرج الوصف مخرج العادة لا مخرج الشرط ، كما جاء فى : « إنا أحللنا لك أزواجك اللاتى آتيت أجورهن » ولم يكن إيتاء الأجور شرطاً لتحليل الزواج للنبي ﷺ .

(ح) وأخيراً : فإن القرآن عندما أراد أن يذكر انتفاء التحريم ؛ نفى شيئاً واحداً وهو عدم الدخول (فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم) ولو كان وجود الربائب فى حجور أزواج أمهاتهن شرطاً فى تحريمهن ؛ لنفى هذا الشرط أيضاً ، ولقال « فإن لم تكونوا دخلتم بهن أو لم يكن فى حجوركم»(٦٣) .

الشعبة الثانية : رأى الأقلية : الفقه الظاهرى وآراء فردية فى المذاهب الأخرى :

٤٦ — كل ما أسلفناه عن استقرار الجمهور الفقهى واحتجاجه ، وتظاهر النصوص التى ساقوها ، لم يمنع فريقا من الفقهاء أن يتشبثوا بضرورة إعمال كل كلمة فى النص إعمالا إنشائيا كاملا ، فلا تحرم الربائب إلا بمجموع الشرطين معاً : الدخول

---

(٦٣) انظر ابن القيم « زاد المعاد » جـ ٤ ص ٩ وهو يقول ما نصه: « وحرم الربائب اللاتى فى حجور الأزواج وهن بنات نسائهم المدخول بهن . . وقيد التحريم بقيدين : أحدهما كونهن فى حجور الأزواج ، والثانى : الدخول بأمهاتهن .. » لكنه عاد ليهدر القيد الأول متابعة لرأى الجمهور . ثم انظر ا ـ الميدانى « اللباب فى شرح الكتاب » ص ٢١٠ (حنفى) . ب ـ شيخى زاده وابراهيم الحلبى « مجمع الأنهر فى شرح ملتقى الأبحر » جـ١ ص٣٢٤ . جـ ـ الكمال بن الهمام « فتح القدير » جـ٢ ص٣٥٨ (حنفى). د ـ مالك بن أنس « المدونة » جـ ٤ ص ١٢٤ ، ١٢٥ . هـ ـ أحمد بن محمد الصديق وأبو زيد القيروانى « مسالك الدلالة فى شرح متن الرسالة » ص ١٨٦ ، ١٨٧ و ـ محمد عرفة الدسوقى وأحمد الدردير « حاشية الدسوقى على الشرح الكبير » جـ ٢ ص ٢٥١ (مالكى) ز ـ الشيرازى «المهذب» جـ ٢ ص ٤٥ (شافعى) ح ـ شمس الدين الخطيب « الإقناع » جـ ٤ ص٦١ (شافعى) ط ـ موفق الدين عبد الله بن قدامة « المقنع » جـ ٣ ص ٣٢ ، ٣٣ (حنبلى) ك ـ شرف الدين الحسين بن أحمد السياغى « الروض النضير » جـ ٤ ص ٣٧ ، ٣٩ (شيعى زيدى) ل ـ أبو جعفر محمد الطوسى « الاستبصار » جـ ٣ ص ١٥٦ ، ١٥٧ (شيعى إمامى) م ـ محمد بن يوسف الميزابى « وفاء الضمانة بأداء الأمانة » جـ ٢ ص١٢٨ ، ١٢٩ (خارجى إباضى) ن ـ وأخيراً .. زعيم الرأى المضاد لرأى الجمهور وهو : ابن حزم . ولقد عرض أدلة خصومه (الجمهور) عرضاً رائعاً أحاط بسائرها أو كاد .. انظر : « المحلى » جـ ٩ ص ٦٤٢ — ٦٤٧ .

بالأم ، مع كون الربائب فى حجور أزواج الأمهات : يقول ابن حزم : « وأما من تزوج امرأة ولها ابنة ، فإن كانت الابنة فى حجره ودخل بالأم مع ذلك ، وطىء أو لم يطأ ، لكن خلا بها بالتلذذ، لم تحل له ابنتها أبدا ،فإن دخل بالأم ولم تكن الابنة فى حجره ولم يدخل بالأم فزواج الابنة حلال » .

« برهان ذلك : قول الله تعالى : وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن ، فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ، فلم يحرم الله عز وجل الربيبة بنت الزوجة إلا بالدخول بها،وأن تكون فى حجره ، فلا تحرم إلا بالأمرين معاً . لقوله تعالى بعد أن ذكر ماحرم من النساء : « وأحل لكم ماوراء ذلكم » وما كان ربك نسياً ، وكونها فى حجره ينقسم قسمين : أحدهما سكناها معه وكونه كافلا لها . والثانى : نظره إلى أمورها نحو - أى : على نحو - الولاية ، لا بمعنى الوكالة ،فكل واحد من هذين الوجهين يقع به عليها كونها فى حجره » .

ثم يقول ابن حزم :« قول الله عز وجل : «وربائبكم » معطوف على ماحرّم؛ هذا لاشك فيه ، وقوله عز وجل : « اللاتى فى حجوركم » نعت للربائب ، لايمكن غير ذلك ، وقوله تعالى : « من نسائكم اللاتى دخلتم بهن » من صلة الربائب ، لا يجوز غير ذلك البتة (٦٤) » .

٤٧ — ثم يذكر عن الصحابة مايشهد لذلك فيقول :« اختلفوا فى الربيبة . فقالت طائفة : إذا دخل بأمها فقد حرمت البنت عليه، سواء أكانت فى حجره أم لم تكن ، وقالت طائفة بمثل قولنا ، كما روينا عن مالك بن أوس بن الحدثان قال : كان عندى امرأة قد ولدت لى ، فتوفيت ، فوجدت (حزنت) عليها ، فلقيت على بن أبى طالب قال لى:مالك؟ قلت : توفيت المرأة . قال:ألها ابنة؟ قلت نعم.قال: كانت فى حجرك(٦٥)؟

---

(٦٤) أبو محمد بن حزم « المحلى » ج ٩ ص ٦٤٢ — ٦٤٤ .

(٦٥) أى ، أكانت ؟ وحذف أداة الاستفهام — إن لم تكن خطأً مطبعياً — كثير فى اللغة العربية وخاصة فى النصوص القديمة . بل يشيع هذا عند بعض الأدباء القدماء مثل ؛ أبى عثمان الجاحظ ، انظر محاورته فى قصصه عن « البخلاء » أو فى معارض الجدل فى « البيان والتبيين » .

قلت. لا ، هي في الطائف ، قال : فانكحها ، قلت : وأين قوله تعالى : (وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن)؟ قال : إنها لم تكن في حجرك ، وإنما ذلك إذا كانت في حجرك .» ثم روى خبراً آخر عن عبد الله بن معبد بإسناد فتوى مشابهة إلى عمر بن الخطاب ، وإلى صحابي آخر يعتقد الراوي . أنه علي بن أبي طالب.

٤٨ — ثم يكر ابن حزم على ما استعرضناه من أدلة الجمهور فيقول : « قال أبو محمد : وشغب المخالفون الذين لا يراعون كون الربيبة في حجر زوج أمها مع دخوله بها ، بآثار فاسدة » .

وذهب يتناول سائر ما أسلفناه من النصوص المرفوعة في بعض الروايات إلى النبي ﷺ . بالتجريح في الأسانيد أو تفنيد الاحتجاج بها :

(ا) فأما الحديث الأول الذي أخرجه الترمذي قد قال عنه ابن حزم (وهذا هالك منقطع) .

(ب) أما الحديث الثاني المروي عن ابن جريج فقد قال عنه : (.. وهذا منقطع في موضعين) .

(ج) أما الحديث الثالث المروي عن ابن جريج أيضاً فيقول عنه : (... وهذا أشد انقطاعا) .

(د) وأخيرا ، الحديث الذي رواه البخاري ومسلم ، بلفظ (إنها - أي بنت أم سلمة زوج النبي ﷺ - لو لم تكن ربيبتي في حجري ماحلت لي) فيؤيد ابن حزم هذه الرواية بأسانيد أخرى من طرق يعضدها ويزكيها . ثم يذكر رواية البخاري للحديث نفسه بغير كلمة (في حجري) وهي الرواية التي استشهد بها الجمهور على عدم الربط بين التحريم وبين كون الربيبة في الحجر. ثم يقول: « ولا خلاف في أنه خبر واحد ، في موطن واحد ، عن قصة واحدة ، أسقط بعض الرواة لفظة أثبتها غيره ممن هو مثله وفوقه في الحفظ .. فلا يحل الاحتجاج بالأنقص على خلاف مافي القرآن» .

(ﻫ) ثم يتجه إلى النص الخامس المروى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه ، وتفسيره للنص القرآنى بما يوافق رأى ابن حزم ، ويشير إلى محاولة بعض فقهاء الجمهور للطعن فى سند هذا النص فيقول : « وادعوا أن إبراهيم بن عبيد الذى روى عن على إباحة ذلك ؛ مجهول » .

« قال على (وهو ابن حزم) : بل كذبوا ، هو مشهور ثقة ، روى مسلم وغيره عنه فى الصحيح ، فوضح فساد قولهم بيقين » ثم يميل على القياسات الفقهية التى تساند إليها الجمهور فى تأييد رأيهم فيقول :

(وموّهوا - أى الجمهور - بحماقات . . . ومثل قولهم : كل تحريم له سببان : فإن أحدهما إذا انفرد كان له تأثير ؛ قال على - أى ابن حزم - : وهذا كذب مجرد ، بل لاتأثير له دون اجتماعه مع السبب المنصوص عليه معه » .

(ز) ثم يثنى بالمقياس الثانى الذى استدل به الجمهور ، وهو أن بعض الكلمات قد ترد فى بعض النصوص ليس لإنشاء شرط أو قيد ، ولكن لمجرد التوافق مع ما جرى به العرف والعادة .. فيقول ابن حزم : (وموهوا بحماقات، مثل أن قالوا : أراد الله عز وجل بقوله فى (حجوركم) : على الأغلب . قال أبو محمد - أى : ابن حزم - هذا كذب على الله تعالى ، وإخبار عنه بالباطل ، ومثل قولهم هذا ؛ قوله تعالى : (إنا أحللنا لك أزواجك اللاتى آتيت أجورهن) وليس ذلك بمحرّم عليه اللاتى لم يؤتهن أجورهن، قلنا : لو لم يأت نص آخر بإحلال الموهوبة والتى لم يفرض لها فريضة لما حلت إلا اللاتى يؤتيهن أجورهن ، وأنتم لا نصّ فى أيديكم يحرم التى لم تكن فى حجره من الربائب[٦٦] .

٤٩ — وأخيرا : فيبدو أن فقهاء آخرين من عمداء المذاهب المدرسية الأخرى يميلون لهذا الرأى مع الظاهرية ، فقد روى ذلك أبو القاسم الرافعى عن إمامه مالك بن أنس[٦٧] بل يروى ابن كثير قائلا : (وحكى لى شيخنا الحافظ أبو عبد الله الذهبى أنه

(٦٦) ابن حزم المرجع والموضع السابقان .

(٦٧) ابن كثير « تفسير القرآن العظيم » ج ١ ص ٤٧١ .

عرض هذا (أى : النص المروى عن على بن أبى طالب بإباحة زواج الرجل من بنت زوجته بعد دخوله بأمها وبعد وفاة الأم لأن البنت لم تكن فى حجر زوج الأم) على الشيخ الإمام تقى الدين بن تيمية رحمه الله فاستشكله وتوقف فى ذلك»(٦٨) كذلك نادى بهذا الاتجاه الفقيه ابن عقيل(٦٩) .

الفرع الثالث : رأينا الخاص .

٥٠ - فى اعتقادنا أن الاعتراف بدقة نص أى نص ، فى سلامة تعبيره ، وفى اختيار كلماته - والقرآن فى موضع القمة من هذه النصوص - يفرض علينا ضرورة التماس المعنى من كل لفظ ورد فيه ، بل من اختياره لهذا اللفظ دون سواه ، ولقد أسلفنا فى صدر هذا المطلب ، أننا نرى القرآن - فى النص الذى بين أيدينا - يختار لبنت الزوجة لفظاً جديداً عدل إليه عن سائر ما استعمله من ألفاظ للحالات المحرمة الأخرى، فهو يقول فى المحرمات: «حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم ، وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم ، وربائبكم اللاتى فى حجوركم . . .» وفى رأينا : أن القرآن - لهدف يستهدفه - قد آثر أن يختار - بل يصطنع - لفظاً جديداً لم يستعمله العرب فى الشائع يومئذ من لغتهم ، بل : إنا لنرى القرآن نفسه لم يستعمل هذا اللفظ إلا فى هذا الموضع ، لا قبله ولا بعده(٧٠) بل نكاد نقطع بأن محمداً النبى العربى لم يستعمل هذا اللفظ فى حديثه الذى أسلفنا تسجيل روايته إلا بعد استعمال القرآن له ، ذلك هو لفظ : «ربيبة» .

وفى رأينا: أن القرآن لم يكن ليختار هذا اللفظ عبثاً ، وإنما هو ينحته ويشتقه من مادة «ربّ» ، بما فيها من معنى التربية ، ثم بما فيها من معنى الإنماء والتكبير ، ثم بما فيها من صيغة المفعول الخاضع للتربية وللتنمية جميعاً .. والقرآن إنما يشتق هذا اللفظ

---

(٦٨) المرجع والموضع أنفسهما .

(٦٩) موفق الدين عبد الله بن قدامة « المقنع » ج ٣ ص ٣٣ .

(٧٠) محمد فؤاد عبد الباقى « المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم » ص ٢٩٩ .

ويختاره دون سواه لبنت الزوجة التي تحرم على زوج الأم أن يتزوجها ، للدلالة على نشأتها ، ثم نموها ، ثم تربيتها في ظل زوج أمها وفي كنفه .. فكيف - برغم هذا كله - يمكن أن يقال بتحريم بنت الزوجة لمجرد بنوتها لها وإن لم تكن في حجر زوج أمها ؟ بل إن القرآن ليهتم بهذا الوصف ويبدأ به ، مستغنياً بذكره - مؤقتاً - عن ذكر علاقة البنوة بينها وبين الزوجة ، ولم يشر إلى هذه العلاقة إلا أخيراً : «وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم» ؛ في رأينا : أن ذلك كله لم يكون ، لولا ما في هذه الوصف بالربيبة من أهمية وأثر ، ومن اختصاص بالدلالة البالغة المقصودة على نوع معين من بنات الزوجات .. بل إننا لنرى : أنه لو لم يرد في النص إلا هذا الوصف ، لكفى لاشتراط أن تكون البنت في الحجر . لكن القرآن يتبع هذا الوصف «الربيبة» بوصف آخر أكثر وضوحاً وجلاء : «اللاتي في حجوركم» ، وما ذاك ، إلا ليؤكد أمرين، أولهما: تمام هذه التربية في حجر زوج الأم، وليس بعيداً عنه. وثانيهما: استمرار هذه التربية في الحجر حتى يأتي الوقت لإعمال هذا النص ، وهو وقت الإقدام على الزواج بها، وكلا هذين المعنيين، يستحيل معهما القول بتطبيق النص على بنت الزوجة ولو لم تكن في حجر زوج الأم (٧١) .

٥١ — وبعد : فليس هناك من طائل وراء زعم الجمهور أن : «وصف الربائب بكونهن في حجور أزواج أمهاتهن، إنما سيق مساق الحض على الامتناع عن الزواج منهن لأنهن في الغالب يتربين في حجره فكأنهن بناته، وفي هذا إشارة إلى حكمة التحريم . ذلك أن في هذا القول نفسه اعترافا بأن كون الربائب في حجور أزواج أمهاتهن مدعاة للتحريم ويكون العكس صحيحاً ، ولا شك ، أي أن انتفاء كون الربائب في حجور أزواج أمهاتهن ، ينفي بالتالي تبرير هذا التحريم ، وعندئذ . يسلم لنا - بل يتأكد - أنه لتوافر حكمة التحريم يجب أن تكون البنات في حجور أزواج الأمهات وإلا فلا..

(٧١) ا - محمد بن جرير الطبري «جامع البيان في تفسير القرآن» ج ٣ ص ٢٢٢ ب - البغوي «معالم التنزيل» ج ١ ص ٤٢٠ جـ - محمد صديق خان «حسن الأسوة» ص ٥٤ د - البيضاوي «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» ص ١٠٧ ، ١٠٨ هـ - ابن كثير «تفسير القرآن العظيم» ج ١ ص ٤٧١ و - النسفي «تفسير النسفي» ج ١ ص ٢١٧ ، ٢١٨ ».

٥٢ — كذلك لا طائل وراء ما يزعمه جمهور الفقهاء من أن : وصف الربائب بأنهن فى حجور أزواج أمهاتهن ، جرى مجرى العادة ولم يخرج مخرج الشرط » .

وفى رأينا : أن هذا اللون من التأويل ، إنما هو محض افتراض نظرى لا يستساغ تحكيمه فى مجال تشريعى خطير . .

والواقع أيضاً : أننا لا نستسيغ بحال : إهمال المنطق اللغوى الذى يفترض أنما الألفاظ والعبارات تكون أصلا لإنشاء معنى جديد [٧٢] ، بل إن هذا المنطق ليلزمنا - فى مجال التشريع خاصة - أن نجعل كل لفظ فى النص يفيد إنشاء معنى جديد ، طالما وجدنا إلى ذلك سبيلا .

ونريد أن نقول : إن الاعتراف برصانة القرآن المحكم ، فضلا عن الاقتناع بمبدأ لغوى لا جدال فيه أن : «البلاغة هى الإيجاز» يجد كلاهما - أول ما يجد - مجاله الأفضل فى حقل النصوص التشريعية عامة ، تلك التى تأبى بالمنطق وبالعادة : أن تورد الكلمة الواحدة أو اللفظ الواحد ، إلا لهدف تستهدفه ، ومعنى جديد تتوخاه . .

٥٣ — كل ذلك يدعونا إلى أن نستبعد من تفسيرنا لكل نص تشريعى - وفى القرآن بالذات - كل ميل إلى إهدار القوة الإنشائية للألفاظ وتأويلها على التقرير أو التكرار ، خصوصاً حين يتصدى القرآن للتشريع والتقنين ، ما لم تكن هناك نصوص أخرى تتجه ببعض الألفاظ وجهة خاصة .

وإذن : فاستشهاد المعارضين بقول القرآن فى موضع أو مواضع أخرى : «ولا تقتلوا أولادكم من إملاق» ، «ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق» على أن القرآن قد جرى أحياناً على ذكر ألفاظ يريد بها تقرير العادة المتبعة ليس غير . . دون أن

---

(٧٢) وهذا هو ما يتردد فى كتب الفقه والمنطق واللغة من قولهم الإجماعى المشهور : « عبارة العاقل محمولة أولا على الإنشاء ، ما لم يصرفها عنه صارف » وعلى هذا المعنى أيضاً : استقر فقه القانون الوضعى . وقد عقد ابن نجيم فصلا تحت عنوان : « إعمال الكلام أولى من إهماله » انظر له : « الأشباه والنظائر » ص ١٣٥ وما بعدها .

تكون «خشية الإملاق» قيداً يجعل قتل الأولاد مباحا إذا لم يكن هناك (خشية إملاق) أما هذا الاستشهاد فمردود بأن هناك نصوصاً أخرى كثيرة فى القرآن نفسه تقطع بتحريم القتل فى جميع الحالات ، مما يحول تماما دون تفسير (خشية إملاق) على معنى التقييد لتحريم قتل الأولاد ، وهذا مالا نجد له أثراً حول الآية الخاصة بتحريم الربائب .

وبعد : فإن هناك ناحية أصولية لغوية وهى : أن « خشية إملاق » لبيان السبب ، ومن المعلوم فى أصول التشريع الإسلامى أن العبرة بعموم اللفظ وليس بخصوص السبب ، بينما : « وربائبكم اللاتى فى حجوركم » تضيف صفات لتحديد الموصوف الذى ينطبق عليه الحكم . كما أن من المعلوم أيضاً : أن الوصف يفيد التخصيص[٧٣] ..

٥٤ - يبقى بعد هذا أن نذكر : أن الزعم بأن عبارة « اللاتى فى حجوركم » لم تخرج مخرج الشرط » كما زعم بعض الفقهاء ، أو أنها (لا مفهوم لها) كما تجرأ على القول بذلك بعض آخر ا هذا الزعم فى الواقع ليس إلا مصادرة على المطلوب ، فما معنى أن يقول ابن حزم وأنصار اتجاهه ومعهم الرواية المنسوبة إلى على بن أبى طالب : إن وصف الربائب بأنهن (اللاتى فى حجوركم) ليكون قيداً وشرطاً فى التحريم ، فيرد عليه جمهور الفقهاء قائلين : كلا ، بدليل أن هذا الوصف ليس قيداً ولا شرطاً فى التحريم ! أى قيمة لمثل هذا الاحتجاج ؟؟

٥٥ - أما الحجة التى قد يكون لها من الوجاهة نصيب ، فهى ما استند إليه الجمهور من أن القرآن حين نص على الاستثناء من تحريم الربائب قال « وربائبكم اللاتى فى

(٧٣) والواقع أن هاتين القاعدتين بديهيتان وشائعتان فى الفقه القانونى بعامة . فلو صدر قانون يقول: ممنوع تهريب الأموال للإضرار بالاقتصاد القومى ؛ لما فهم أحد إباحة تهريب الأموال بسبب آخر غير هذا الإضرار ! بينما تعريف السرقة مثلا بأنها : اختلاس مال مملوك للغير . يحول دون تطبيق هذا التعريف على ما ليس اختلاساً ، أو ما كان اختلاساً من مال الشخص نفسه وهو لا يعلم مثلا أنه ماله . وهكذا . . انظر : الغزالى ، « المستصفى من علم الأصول » ج ٢ ص ٢١ وما بعدها .

حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » فلو كان وصف الربائب بكونهن (فى حجور أزواج الأمهات) قيداً وشرطاً فى التحريم ينتفى التحريم بانتفائه، لقال القرآن : «فإن لم تكونوا دخلتم بهن أو لم يكنَّ فى حجوركم» غير أننا نعلم : أن من بسائط اللغة العربية وأوليات قواعدها، أنها كثيراً ما تعتمد على الحذف متى كان المحذوف مفهوما ، خصوصاً إذا أشير إليه بمذكور ، ونحن نرى هنا أن ماسبق من تحديد الربائب وتقييدهن بالحجور أولا ، ثم بالدخول بأمهاتهن ثانياً، هذان القيدان يغنيان عن نفيهما جميعاً فى النص على الحالات العكسية ، فإذا أكد القرآن أحد هذين القيدين بنفى ضده ـ وهو قيد الدخول بالأمهات ـ فإن فى ذلك النفى إشارة إلى بقية النفى المحذوف وتركه لذكاء السامع ، ولقد جاء الحذف فى القرآن كثيراً وبأكثر من كلمة محذوفة .. وانظر إلى سياق الآيات فى قصة يوسف وصاحبيه فى السجن : « وقال الذى نجا منهما وادَّكر بعد أمة : أنا أؤنبئكم بتأويله ، فأرسلون (.. ....) يوسف أيها الصديق أفتنا .. » « وواضح أن هناك كلمات متوالية محذوفة فى سياق القصة (مكان النقط بين القوسين) وتقديرها : (.. إلى يوسف ، فأرسلوه إليه فقال له : يا) يوسف . » (٧٤)

المطلب الخامس والأخير : العلاقات الغير المشروعة وقياسها على التحريم بالقرابة المشروعة .

وينقسم هذا المطلب إلى الفرعين التاليين :

الفرع الأول : موقف الفقه . الفرع الثانى : رأينا الخاص

٥٦ — **الفرع الأول** : موقف الفقه : رأينا فى المطلب الثانى من المبحث السابق ، ولفتنا النظر إلى ملاحظة هامة وهى : أن الرجوع إلى المصادر الأولى للفقه الشافعى

(٧٤) سورة يوسف الآيتان ٤٥ ، ٤٦ .والواقع أن موضوع (الحذف) من أهم الأبواب فى دراسة البلاغة العربية .

والمالكي ، يكشف عن مدى الخلط الهائل فى كتابات الشراح : بين مشكلات مختلفة تمام الاختلاف ، وهذه المشكلات هى :

٥٧ — المشكلة الأولى . العلاقة الغير المشروعة حين تصل إلى أقصى المدى من الجسامة ، ونعنى بذلك : مشكلة البنت الغير الشرعية . وعلاقتها بوالدها الطبيعى رغم جريمة الزنى ، وفى هذه المشكلة بالذات لانرى خلافا حقيقياً حول تحريم الزواج بين هذه البنت وبين أبيها الطبيعى بل وسائر آبائها من ورائه ، تماما كما لانرى خلافا على على الإطلاق بين سائر الفقهاء والشراح فى تحريم الابن الطبيعى على أمه وعلى جداته الطبيعيات ، نرى ذلك واضحاً رغم هذه الصورة المشوشة التى تطالعنا بها كتابات الشراح ، والتى ينسبون فيها مخالفة ذلك إلى الشافعى وإلى المشهور عن مالك ، وإنما نجد على العكس ، حديث الإمامين كليهما ، ومن بعدهما إمام الفقه الظاهرى ابن حزم ، نجد هذه الأحاديث ترتكز كلها بوضوح على أساس واحد محدد . هو العلاقة الصهرية ـ وليست الدموية النسبية ـ وأنها هى وحدها موضوع الخلاف والجدل بين فقه المدارس المختلفة كما سيتضح ذلك بجلاء فيما يأتى :

٥٨ — المشكلة الثانية : أثر العلاقة غير المشروعة فيما وراء العلاقة بين البنت الطبيعية وأبيها الطبيعى .

وفيما يلى : ننقل أطرافا يسيرة من النصوص المرفوعة إلى هؤلاء الأئمة ، حتى يبين انحصارها فيما وراء العلاقة بين البنت الطبيعية وأبيها الطبيعى . والتى لم يكن تحريم الزواج بناء عليها موضوع خلاف ولا جدال .

٥٩ — فالإمام الشافعى نفسه — فيما يبدو بوضوح — يركز دفاعه عن رأيه على أساس القول بأن العلاقة الصهرية المشروعة هى وحدها العلاقة المحترمة التى تستحق أن يرتبط بها التحريم دون العلاقة الصهرية الغير المشروعة التى يتحتم إهدارها ، فنراه ـ مثلا ـ يناظر بعض تلاميذ أبى حنيفة فى أسلوب جدلى قوى فيقول : « قال الشافعى

رحمه الله تعالى : الزنى لايحرم الحلال ، وقال به ابن عباس[٧٥] قال الشافعى : لأن الحرام ضد الحلال، ولا يقاس شيء على ضده ، قال لى قائل: ما تقول: لو قبلت امرأة الرجل ابنه بشهوة حرمت على زوجها أبداً ، فقلت : لم قلت ذا ؟ والله تعالى إنما حرم أمهات نسائكم ونحو هذا بالنكاح ، فلم يجز أن يقاس الحرام بالحلال ؟ فقال : أجدجماعا وجماعا ؟ قلت : جماعا حُمدت به وأحصنت، وجماعا رُجمت به ؛ أحدهما نقمة والآخر نعمة ، وجعله الله نسبا وصهراً وأوجب به حقوقا ، وجعلك محرما لأم امرأتك وابنتها[٧٦] تسافر بهما ، وجعل على الزنى نقمة فى الدنيا بالحد[٧٧] ، وفى الآخرة بالنار، إلا أن يعفو الله ، فقيس الحرام الذى هو نقمة على الحلال الذى هو نعمة ؟ وقلت له : وجدت المطلقة ثلاثا تحل له بجماع زوج وإصابة ، فأحِلها بالزنى لأنه جماع كجماع ! ؟ قال : إذن أخطىء ؛ لأن الله تعالى أحلها بنكاح زوج ، قلت وكذلك ما حرم الله فى كتابه بنكاح زوج وإصابة زوج، قال : فيكون شيء يحرمه الحلال ولا يحرمه الحرام أقول به ؟ قلت نعم . ينكح أربعا فيحرم عليه أن ينكح من النساء خامسة . أفيحرم عليه إذا زنى بأربع شيء من النساء ؟ قال : لا يمنعه الحرام مما يمنعه الحلال . قال : فقد ترتد فتحرم على زوجها ، قلت نعم وعلى جميع الخلق وأقتلها وأجعل مالها فيئا ، قال : نجد الحرام يحرم الحلال ، قلت : أما فى مثل ما اختلفنا فيه من أمر النساء فلا[٧٨] . . »

٦٠ — ثم ننتقل إلى النصوص المرفوعة إلى الإمام مالك بن أنس ، الذى قيل

(٧٥) وجدير بالتذكر أن ابن عباس نفسه قد ورد اسمه ضمن أنصار الرأى المخالف كما سنرى ذلك حالا .

(٧٦) ابنتها هى ، وليست ابنة الزانى منها ، وراجع ما أسلفناه من رأينا فى حكمة تحريم الأم على زوج ابنتها بمجرد العقد ، الفقرة ٤٠ من هذا الفصل .

(٧٧) الحد هو العقاب المحدد المنصوص عليه شرعاً كقطع يد السارق ، أما العقوبات غير المنصوص على على مقدار محدد لها فتسمى تعزيراً ، راجع : ا ــ عبد القادر عودة « التشريع الجنائى الإسلامى » . ب ــ عبد العزيز عامر « التعزير » .

(٧٨) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعى « الأم » ج ٥ ص ٢٢ .

عنه فى كتب الشراح إن المشهور عنه هو إباحة زواج الزانى بابنته ، لكننا نجد ـ على العكس من ذلك تماما ـ ما يلى : —

(ا) فى كتابه « الموطأ » نجد العنوان التالى : « ما لايجوز من نكاح الرجل أم امرأته » وإذن : فالحديث قاصر على نوع من القرابة الصهرية ، لايتصل بالعلاقة الدموية بين الرجل وابنته الشرعية أو غير الشرعية على الإطلاق ! ثم نجد تحت هذا العنوان ، التزاما تاما به فى سائر ماأورده من نصوص وفتاوى عن الصحابة بخصوص نوع من القرابة الصهرية فحسب، وهو الزواج من أم الزوجة غير المدخول بها ، ثم . وفى عقب هذه النصوص والفتاوى ـ وبدون فاصل بينهما ـ يقول مانصه : « قال مالك : فأما الزنى فإنه لايحرم شيئاً من ذلك ، لأن الله تبارك وتعالى قال : وأمهات نسائكم » فإنما حرم ما كان تزويجا ولم يذكر تحريم الزنى ، فكل تزويج كان على وجه الحلال[٧٩] يصيب صاحبه امرأته فهو بمنزلة التزويج الحلال ، فهذا الذى سمعت، والذى عليه أمر الناس عندنا[٨٠] .

(ب) ثم يتبع ذلك بفصل آخر بعنوان . (نكاح الرجل أم امرأة قد أصابها على وجه ما يكره) : « قال مالك ، فى الرجل يزنى بالمرأة فيقام عليه الحد فيها : إنه ينكح ابنتها وينكحها ابنه إن شاء ، وذلك أنه أصابها حراما ، وإنما الذى حرم الله ما أصيب بالحلال أو على وجه الشبهة بالنكاح . قال الله تبارك وتعالى . « ولاتنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء » قال مالك . فلو أن رجلا نكح امرأة فى عدتها نكاحا حلالا فأصابها حرمت على ابنه أن يتزوجها ، وذلك أن أباه نكحها على وجه الحلال، لا يقام عليه فيه الحد ويلحق به الولد ، وكما حرمت على ابنه أن يتزوجها حين تزوجها أبوه فى عدتها وأصابها ، فكذلك تحرم على الأب ابنتها إذا هو أصاب أمها[٨١] .

(٧٩) يريد به الزواج الفاسد، فهو فى جوهره حلال لولا ماشابه من فساد، وذلك كما سيتضح من مثال تال ؛ هو الزواج بامرأة فى عدتها .

(٨٠) مالك بن أنس « الموطأ » جـ٢ ص ٧ ، ٨ .

(٨١) المرجع نفسه ص ٨ .

وواضح من هذا النص أيضاً : أن مالكا رضى الله عنه ، إنما يقصر حديثه على العلاقة الصهرية وحدها وليست العلاقة الدموية النسبية بين الزانى وابنته على الإطلاق

٦١ — ثم ننتقل إلى «المدونة» ـ وهى أكبر موسوعة فقهية تنتسب للإمام مالك ابن أنس ـ فنرى فيها تكراراً لما نقلناه عن (الموطأ) فيما يختص بالعلاقات الصهرية وحدها ، القائمة على أساس غير مشروع ، غير أنه هنا فى « المدونة » يخالف ما نقلناه عنه فى « الموطأ » ، إذ نراه الآن يعدل عن إهداره للعلاقات الغير المشروعة ، حتى فى مجال المصاهرة ، كما يكف عن ترديد الشعار القائل : « إن الحرام لا يحرم الحلال أو لا يفسد الحلال » ، وإنما نراه فى « المدونة » يتيح لهذه العلاقات الغير المشروعة أثرها الكامل فى مجال المصاهرة ، لا فى تحريم الحلال وفى الحيلولة دونه فحسب ، ولكن فى إفساد الحلال ، بل فى هدمه ، بعد قيـــامه ، فهو يقول على لسان الراوى للمدونة : « قلت : أرأيت إن زنى بأم امرأته أو بابنته (أى : منها) أتحرم عليه امرأته فى قول مالك ؟ قال (أى : الراوى عن مالك نفسه) قال لنا مالك : يفارقها ولا يقيم عليها (أى على . علاقته الزوجية بها) » ثم يقول الراوى : « وهذا خلاف ما قال لنا مالك فى موطئه ، وأصحابه على فى الموطأ (؟) ليس بينهم من اختلاف ، وهو الأمر عندهم »[٨٢]

٦٢ — رأينا فى تحديد مصدر اللبس فى النقل عن مالك بن أنس : هاهنا ، نضع أيدينا على مصدر الخلط ومنبع اللبس الذى خاض فيه الشراح وخاصة أتباع الفقه المالكى : فبرغم ما يفرضه المنطق العلمى من ضرورة الاعتماد على آخر ما أنتجه مالك من بحثه الفقهى . وقد كانت « المدونة » كما هو واضح من النص نفسه بعد « الموطأ » بزمن ، ورغم ما هو معروف وثابت عن مالك وعن الشافعى وعن سائر هؤلاء الأئمة القادة لمدارس الفقه من تطور فكرى دائم وتجديد علمى متصل ، مما أشاع فى كتابات الشراح تلك العبارات المألوفة فى كثير من المشكلات أن فيها روايتين أو أكثر عن

(٨٢) مالك بن أنس « المدونة » جـ ٤ ص ١٢٧ .

إمام المذهب . بل مما جعل للشافعى نفسه مذهبين قائمين : المذهب القديم فى شبابه بالعراق . والمذهب الجديد فى كهولته الفقهية بمصر ، برغم ذلك كله ، فقد أصر أصحاب مالك وأتباعه على رأيه القديم فى « الموطأ » معرضين عما انتهى إليه فقهه فى « المدونة » بل لقد استباح بعضهم الطعن على ابن القاسم حين روى عن مالك فى « المدونة » هذا الذى نقلناه[٨٣] وكأن من المستحيل على مالك أن يتطور فقهه وتفكيره كما حدث لسائر الفقهاء حتى من الصحابة أنفسهم كما وقع لعبد الله بن مسعود فيما أسلفناه عنه[٨٤] فى الفتوى الشمجية بإباحة الزواج من أم الزوجة لعدم الدخول بابنتها ، ثم عدوله عن ذلك بعد أن علم من بقية الصحابة خلاف ما أفتى .

٦٣ — ومهما يكن من أمر ، فقد استمر راوى « المدونة » يسوق عن مالك فتاوى صريحة قاطعة فى تحريم الزواج بين الزانى وبين أصول شريكته وفروعها ، وتحريم الزواج بين أصوله وفروعه وبين هذه الزانية ، بل يقرر أن مالكا أسبغ هذا التحريم على كل علاقة غير مشروعة من اللمس والنظر ، وربطها بالتحريم لعلاقة المصاهرة[٨٥] وأخيرا ، فواضح أن سائر ما أسلفناه عن مالك لا يخرج عن نطاق القرابة الصهرية وحدها . وكل هذا فيما وراء البنت الغير الشرعية ، بعد أن أوضحنا موقف الشافعى ومالك نحوها ، وجدير بالذكر أن نشير إلى استقرار سائر من عدا الفقه الشافعى وجناح من الفقه المالكى على تحريم الزواج بقرابة المصاهرة القائمة على أساس غير مشروع ؛ بعد أن روى هذا عن جمهور من الصحابة كعمر بن الخطاب ، وابن مسعود ، وابن عباس وعمران بن حصين ، وجابر بن زيد ، وأبى بن كعب ، وأم المؤمنين عائشة . كما تابعهم على ذلك جمهور من التابعين منهم : الحسن البصرى ، والشعبى ، والنخعى ، والأوزاعى

---

(٨٣) ا ـ ابن رشد « بداية المجتهد » جـ ٢ ص ٣٤ ب ـ محمد عرفة الدسوقى : « حاشية على الشرح الكبير » جـ ٢ ص ٢٥٠ .

(٨٤) راجع الفقرة ٣٣ من هذا الفصل .

(٨٥) مالك بن أنس : « المدونة » جـ ٤ ص ١٢٧ .

وطاوس ، وعطاء ، ومجاهد ، وسعيد بن المسيب ، وابن الزبير ، والزهرى، وسليمان ابن يسار ، وسفيان الثورى ، وإسحاق بن راهويه .

كما استقر على ذلك : الفقه الحنفى والفقه الحنبلى والفقه الشيعى الإمامى والزيدى، والخارجى الإباضى ، بينما استقر على إهدار العلاقة الغير المشروعة فى نطاق المصاهرة: الفقه الشافعى ، وزعم بعض شراح المالكية أن هذا أحد روايتين عن مالك ، كما مال لذلك الاتجاه تقى الدين الحنبلى وكذلك ، أبو طالب والناصر من الشيعة الزيدية .

أما الفقه الظاهرى ، فقد اكتفى بتضيق نطاق التحريم بالمصاهرة بناء على علاقة غير مشروعة . كما سنرى ذلك حالا .

٦٤ — المشكلة الثالثة : الخلاف حول نطاق التحريم فى قرابة المصاهرة بناء على علاقة غير مشروعة (زنى) .

لم تتفق المذاهب الفقهية القائلة بالتحريم بقرابة المصاهرة بناء على علاقة غير مشروعة، بين مضيق وموسع على النحو التالى :

(ا) فذهب اتجاه إلى حصر هذا التحريم فى أضيق نطاق داخل قرابة المصاهرة، وهو نطاق أبناء الزانى وحدهم ، فلا يحل الزواج بمن زنى بها أبوهم ، ويتزعم هذا الاتجاه : الفقيه ابن حزم لسان الفقه الظاهرى(٨٦) . .

(ب) اتجاه ثان يمد التحريم بالمصاهرة على أساس غير مشروع إلى أصول الزانى وفروعه وحدهم ، مع حصر التحريم فى شخص الشريكة لابنهم أو لأبيهم فى جريمة الزنى دون أن يمتد هذا التحريم إلى أصولها وفروعها ، مع ملاحظة استثناء البنت والابن من الزنى ، بعد ما رأينا من الإجماع الحقيقى على تحريمهما على الأب والأم ،

---

(٨٦) ابن حزم « المحلى » جـ ٩ ص ٦٤٨ .

مما لا يمكن معه القول بإباحة زواجهما لأصول الأب والأم الطبيعيين أو لفروعهما. وقد ذكر هذا الاتجاه المحدث المفسر : الحسين البغوى، ونسبه إلى على بن أبى طالب ، وعبـــد الله بن مسعود ، وابن عباس ، وسعيد بن المسيب ، وعروة بن الزبير والزهرى(٨٧) .

(ج) اتجاه ثالث يمد هذا التحريم إلى آباء الزانى وفروعه، وأصول الزانية وفروعها وهو ينتسب فيما يروى إلى جمهور من الصحابة والتابعين كعمران بن حصين ، وأبى هريرة ثم جابر بن زيد ، والحسن، وطاوس ، ومجاهد ، والشعبي ، والنخعى ، والثورى وفقهاء العراق(٨٨) . وهذا هو الاتجاه الغالب، وقد استقر عليه الفقه المالكى(٨٩) والفقه الحنفى(٩٠) والفقه الحنبلى مع ملاحظة ظهور بعض الآراء الفردية المخالفة لهذا الاتجاه فيه (٩١) وكذلك الفقه الشيعى الإمامى(٩٢) والزيدى(٩٣) والفقه الخارجى الإباضى(٩٤) فيبدو - برغم غلبة هذا الاتجاه عليها جميعاً - أن فيها آراء مخالفة لهذا الاتجاه .

٦٥ — المشكلة الرابعة : الخلاف حول تحديد العلاقات الغير المشروعة (الزنى وما دونه) أساسا للتحريم بالقرابة الصهرية .

---

(٨٧) أبو محمد الحسين الفراء البغوى « معالم التنزيل » ج ١ ص ٤٢١ .

(٨٨) ا ـ المرجع والموضع أنفسهما . ب ـ موفق الدين عبد الله بن قدامة « المقنع » ج ٣ ص ٣٣ .

(٨٩) ا ـ مالك بن أنس « المدونة » ج ٤ ص ١٢٨ ب ـ أحمد الدردير ومحمد عرفة الدسوقى « حاشية الدسوقى على الشرح الكبير » ج ٢ ص ٢٥٠ .

(٩٠) ا ـ محمد علاء الدين الحصكفى « شرح الدر المختار » ج ١ ص ٣٠٠ . ب ـ الكمال ابن الهمام وبرهان الدين المرغينانى « شرح فتح القدير على الهداية » ج ٢ ص ٣٦٥ ، ٣٦٦ وكذلك الحاشيتان بهامش المرجع المذكور

(٩١) ا ـ أبو القاسم نجم الدين عبد الرحمن المقدسى « العدة شرح العمدة » ص ٣٦٠ ، ٣٦١ . ب ـ موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسى « المقنع » ج ٣ ص ٣٣ .

(٩٢) ا ـ أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلى « المختصر النافع » ص ١٧٧ . ب ـ شيخ الطائفة أبو جعفر محمد الطوسى «الاستبصار» ج٢ ص ١٥٦ ، ١٦٧ .

(٩٣) أبو الحسن عبدالله بن مفتاح « شرح الأزهار» ج٢ ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

(٩٤) محمد بن يوسف الميزابى «وفاء الضمانة بأداء الأمانة» ج٢ ص ١٢٨ .

كشأن كل قياس يعتمد على مجرد التقدير الشخصي ومنطق التقاليد والعرف ؛ فقد ذهب الفقه المدرسي فى قياس كثير من العلاقات الغير المشروعة على الزنى ، الذى قاسه بدوره على العلاقة المشروعة بالزواج ، باعتبار كليهما سبيلا إلى النسل والمصاهرة ، ثم كانت نتيجة هذا القياس هى : ربط التحريم لقرابة المصاهرة بهذه العلاقات الغير المشروعة، ثم ذهب الفقه فى هذا القياس مذاهب شتى .. حتى انتهى به الأمر إلى تناقضات غريبة؛ ليست بين المدارس الفقهية المختلفة فحسب ؛ ولكن فى داخل المدرسة الفقهية الواحدة أيضاً ..

(ا) فبينما يتشبث المذهب الشافعى بأن لا يربط التحريم بقرابة المصاهرة بناء على علاقة غير مشروعة إلا إذا كانت هذه العلاقة مخالطة جنسية كاملة ، وقد وقعت بشبهة من الحلال تكفى لمنع إسباغ صفة الزنى عليها ، أما الزنى وأما العلاقات الغير المشروعة التى دون المخالطة الجنسية ، فلا يرتبط بها تحريم(٩٥) لكننا نرى بقية المذاهب المدرسية الأخرى تتوسع فى التحريم بسائر العلاقات الغير المشروعة ولو كانت مجرد لمسة أو نظرة لا تتيسر لغير زوجين . وقد تزعم هذا الاتجاه المتوسع : الفقه الحنفى بالذات(٩٦) .

(ب) وبينما تتجه الأغلبية فى بعض المذاهب الأخرى ـ كالمذهب الشيعى الإمامى ـ إلى التشدد فى جسامة العلاقة الغير المشروعة التى يمكن اعتبارها أساسا لقيام قرابة صهرية تحريمية ، فلا يعترف ـ فى هذا المجال ـ إلا بالجريمة الكاملة للزنى الصريح ، دون الزواج الفاسد ، ودون العلاقات الغير المشروعة التى لا تصل فى جسامتها إلى فداحة الزنى ، فلا يربط بها علاقة تحريمية مطلقا ؛ لكننا نرى فى داخل هذا المذهب الشيعى الإمامى نفســه أن الشذوذ الجنسى بين اثنين من الذكور . يحرم على

---

(٩٥) ا ـ الشيرازى « المهذب » ج ٢ ص٤٥ . ب ـ ابراهيم الباجورى « حاشية الباجورى على ابن قاسم الغزى » ج٢ ص١١٢ ، ١١٣ .

(٩٦) ا ـ شيخى زاده وابراهيم الحلبى « مجمع الأنهر فى شرح ملتقى الأبحر » ج١ ص ٣٢٦ ، ٣٢٧ ب ـ الحصكفى « شرح الدر المختار » ج١ ص٣٠٠ ، ٣٠١ .

كل منهما الزواج من أصول الآخر وفروع أصوله ثم فروعه هو(٩٧) . .

(ج) وبوجه عام :

فإننا نرى الاضطراب والتناقض.. يسود هذه المتاهات التى سلكها الفقهاء والشراح المدرسيون وراء قياسات مختلفة لسائر العلاقات الغير المشروعة على الجريمة الكاملة الزنى فى مجال التحريم لقرابة المصاهرة(٩٨) . .

٦٦ — الفرع الثانى : رأينا الخاص :

إنه وفى مجال التحريم والإباحة ، وهو أخطر المجالات التشريعية فى الإسلام ثم : فى نطاق الأعراض التى لم يهتم الإسلام لشىء من شئون هذه الحياة كما اهتم لها ، حتى اعتبر المساس بها مساسا بالصالح العام ، أو بحق الله ، كما يسميه بعض رجال الفقه الإسلامى، مثل ذلك المجال عامة، وفى هذا النطاق خاصة، لا يجوز أبدا أن يجرى الفقهاء والشراح بالقياس كل هـذا المدى . . وإنما يتحتم الالتزام بالنصوص أشد ما يكون الالتزام ، ثم ـ إذا لم يكن من القياس بدٌّ ـ ففى أقرب نطاق إلى هذه النصوص ، وفى ألصق الحالات بروح الأحكام ومناط التشريع ، مع الرعاية الكاملة لمبدأ هام وهو : أن التحريم بالقرابة لا ينبع من اعتبارات مادية فحسب ، ولا يخضع لاعتبارات اجتماعية فحسب ، وإنما هو قائم على خليط من هؤلاء وهؤلاء جميعاً . .

ونعود لتطبيق رأينا الخاص فيما أسلفناه لنرى :

(ا) أما القرابة الدموية أو النسبية أو الرحمية :

فقد أسلفنا ما كشفناه من الإجماع الحقيقى للفقه الإسلامى عامة على ربط التحريم بين الأب الطبيعى وابنته الطبيعية ، كما أجمع الفقه بلا جدال ولا شك على ربط

---

(٩٧) ا ـ أبو جعفر الطوسى « الاستبصار » ج٣ ص١٥٦ ـ ١٦٧ . ب أبو القاسم نجم الدين جعفر الحلى « المختصر النافع » ١٧٧ ، ١٧٨ .

(٩٨) ا ـ ابن رشد « بداية المجتهد » ج ٢ ص ٣٤ . ب ـ أحمد الدردير ومحمد عرفة الدسوقى « حاشية الدسوقى على الشرح الكبير » ج ٢ ص ٢٥١ ، ٢٥٢ . جـ ـ الكمال بن الهمام « فتح القدير » ج ٢ ص ٣٥٨ ، ٣٦٥ . د ـ موفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسى «المقنع» ج٣ ص ٣٣ هـ ـ محمد بن يوسف الميزابى « وفاء الضمانة بأداء الأمانة » ج٢ ص ١٢٨ .

التحريم بين الأب الطبيعى وأمه أيضاً . . . اعترافا بواقع قائم لامناص من التسليم بوقوعه ، حتى لا يتزوج الرجل بابنته أو الابن بأمه ، والأمر لايختلف بعد ذلك بالنسبة لسائر الأصول والفروع .

(ب) أما بالنسبة للقرابة الصهرية .

فالذى لاشك فيه عندنا . ضرورة التضييق إلى أبعد حدود التضييق ، فى تحديد العلاقة الغير المشروعة التى تصلح أساسا لقرابة صهرية محرمة ، لا نراها إلا محصورة فى الزواج الفاسد أو الجريمة الكاملة للزنا بين ذكر وأنثى ،دون سائر ما عدده بعض الفقهاء من علاقات ، أما فى تحديد النطاق الذى ينتشر فيه التحريم ؛ فلايتعدى أصول الرجل وفروعه بالنسبة للمرأة وحدها ، ثم أصول المرأة وفروعها بالنسبة للرجل وحده ، والله بالرشاد محيط عليم .

المبحث الثالث : القرابة الرضاعية مانعا من موانع الزواج

٦٧ — تقديم وربط : من خلال عرضنا لتطبيق التحريم على علاقات القرابتين : النسبية والصهرية ، ثم فى المطلب الخاص من المبحث الأخير ؛ نرجو أن نكون قد رأينا بوضوح : كيف أن النظرة الأساسية للتشريع الإسلامى إلى تحريم الزواج فى نطاق هاتين القرابتين : النسبية والصهرية ، ترتكز على خليط من الاعتبارات المادية والاجتماعية معا .. مما جعل الفقه الإسلامى ـ فيما استظهرناه ـ ينعقد إجماعه على تطبيق التحريم على البنوة الطبيعية الغير الشرعية ؛ سواء فيما بين الابن الغير الشرعى وأمه الغير الشرعية ـ وهذا مما لاجدال فيه ـ أم بين الأب وبنته الغير الشرعية ، وهذا ما استظهرنا الإجماع عليه أيضاً ، اعترافا بالأمر الواقع الذى لايتاح إنكاره. والآن وفى نطاق القرابة الرضاعية : نرى امتداداً تطبيقياً لهذه النظرة ، اعترافا بالواقع المادى القائم ، وخضوعا لاعتبارات اجتماعية أيضاً . وينقسم البحث فى هذه القرابة الرضاعية إلى مطلبين : الأول لمفهوم الرضاعة ، والثانى للمحرمات بها .

المطلب الأول مفهوم الرضاعة : وينقسم هذا المطلب إلى الفروع التالية :

الفرع الأول : مفهوم الرضاعة فى اللغة ، ثم فى الاصطلاح الإسلامى .

الفرع الثانى : تحديد الحد الأدنى لكمية الرضاع التحريمى .

الفرع الثالث: تحديد الفترة الزمنية للرضاع المانع من الزواج .

الفرع الأول : مفهوم الرضاعة فى اللغة ثم فى الاصطلاح الإسلامى . وينقسم هذا الفرع إلى خمس شعب : الأولى لمفهوم الرضاعة فى اللغة . والثانية لمفهوم الرضاعة فى اصطلاح القرآن الكريم . والثالثة لمفهوم الرضاعة فى اصطلاح الحديث النبوى الشريف . والرابعة لمفهوم الرضاعة فى الفقه الإسلامى . والخامسة لرأينا الخاص .

الشعبة الأولى : مفهوم الرضاعة فى اللغة العربية .

٦٨ — لم تعن المعاجم اللغوية - كما عنى الفقه الإسلامى من بعد - بتحديد المفهوم الأصيل للرضاعة ، وإن اهتمت باشتقاقها من فعل : رضع بضم الضاد وفتحها وكسرها ، مع الاستشهاد بأبيات من الشعر الجاهلى ثم الإسلامى بما لا يخرج عن « امتصاص اللبن من ثدى الأم » سواء فى ذلك الإنسان والحيوان . وقد جاء ذلك صريحاً فى قول الأعشى :

رضيعى لبان ثدى أم تقاسما(٩٩) .

كما نجد ذلك عند الفيروزباذى صاحب « القاموس المحيط » إذ يقول : « رضع كسمع وضرب ... امتص ثديها »(١٠٠) .

الشعبة الثانية: مفهوم الرضاعة فى اصطلاح القرآن الكريم :

٦٩ - ثم جاء القرآن ليستعمل هذه المادة بمعناها اللغوى ذاك فى أكثر من موضع: (ا) « وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه »(١٠١) (ب) « وحرمنا عليه المراضع

(٩٩) الزمخشرى : « أساس البلاغة » مادة : رضع .

(١٠٠) الفيروزباذى : « القاموس المحيط » باب العين فصل الراء . ثم انظر المادة نفسها عند : المقرى « المصباح المنير » وكذلك : محمد محي الدين ومحمد السبكى « المختار » .

(١٠١) سورة القصص ، آية ٧ .

من قبل »(١٠٢) (ج) « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة »(١٠٣) (د) فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن، وائتمروا بينكم بمعروف، وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى(١٠٤).

ونلاحظ أن القرآن كما استعمل الرضاع للإنسان، فقد استعمله شاملا له ولغيره:

(هـ) « يوم تذهل كل مرضعة عما أرضعت، وتضع كل ذات حمل حملها »(١٠٥)

كما نلاحظ أن القرآن يعترف بالعلاقة الرابطة التي لا تعتمد إلا على الرضاعة، ويعتمدها وشيجة من وشائج القرابة؛ بل القرابة المانعة من الزواج؛ بل القرابة التي تسمو إلى درجة الأمومة والبنوة والأخوة الكاملة، والقرآن يعلن ذلك كله في سياق المحرمات بالقرابة فيقول: حرمت عليكم ... وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم، وأخواتكم من الرضاعة(١٠٦)

٧٠ - أما المفسرون للقرآن، فقد صرفوا اهتمامهم لآثار الرضاع وأحكامه، مستقرين على مفهوم الرضاع كما أسلفناه، مع تخصيصه بالإنسان بداهة لتطبيق هذه الآثار والأحكام عليه(١٠٧).

الشعبة الثالثة: مفهوم الرضاع في اصطلاح الحديث النبوي:

٧١ - كذلك جاءت الأحاديث النبوية كثيرة متظاهرة على استعمال الرضاع أو الحديث عنه، لكنها تضيف إلى الرضاع تصويراً محدداً واضحاً: فقد ورد في هذه الأحاديث الصحيحة الرواية والإسناد: « لا تحرم المصة ولا المصتان»، وكذلك ورد

---

(١٠٢) السورة نفسها، آية ١٢.

(١٠٣) سورة البقرة، آية ٢٣٣.

(١٠٤) سورة الطلاق، آية ٦.

(١٠٥) سورة الحج، آية ٢.

(١٠٦) سورة النساء، آية ٢٣.

(١٠٧) انظر مثلا: ا - ابن حيان « التفسير الكبير» ج٣ ص٢١١ وما بعدها. ب - الرازي «مفاتيح الغيب» ج٣ ص١٨٣. ج - « معالم التنزيل » ج١ ص٤١٩. د - البغدادي « تفسير الخازن» ج١ ص٤١٩. هـ - ابن كثير «تفسير القرآن العظيم» ج١ ص٢٨٣، ج٣ص٤٩٨ - ٥٠٠. و - ابن جزي «التسهيل لعلوم التنزيل» ج١ ص١٣٤، ١٣٦. ز - النسفي «تفسير النسفي» ج١ ص٢١٧، ٢١٨. ح - البيضاوي «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» ص١٠٦، ١٠٨.

أنه سئل : « أتحرم المصة ؟ فقال : لا تحرم الرضعة والرضعتان ، والمصة والمصتان » وكذلك : « لا تحرم الإملاجة ولا الإملاجتان » والإملاجة فى اللغة : من مادة ملج بفتح اللام وكسرها . ومعناها المحدود فى اللغة . تناول الثدى بفمه . وامتلج بمعنى : امتص ، والامتلاج هو : الامتصاص ، كذلك جاء فى الحديث الصحيح : « لا يحرم من الرضاع إلا ما فتق الأمعاء فى الثدى وكان قبل الفطام » كما جاء فى ذلك أيضاً فى حديثه ﷺ عقب وفاة ابنه إبراهيم رضيعا : « إن ابنى هذا مات فى الثدى . »(١٠٨) .

ولا يخفى ما فى هذه الأحاديث كلها من تصوير للرضاع بصورته الأصلية الفطرية وهى امتصاص الطفل للبن من ثدى أمه .

٧٢ - بيد أن رجال الحديث النبوى أيضاً ، قد استفرغوا اهتمامهم فى البحث عن أسانيد هذه الأحاديث ، وفى أحكام الرضاع البارزة فيها ؛ دون الوقوف عند هذا التصوير النبوى لمفهوم الرضاع .

الشعبة الرابعة : مفهوم الرضاعة فى الفقه الإسلامى :

٧٣ - وأخيراً : وقف الفقه الإسلامى أمام هذا التحديد البسيط لمفهوم الرضاعة بأنه « امتصاص اللبن من ثدى امرأة » وإنما أورد الفقهاء عليه عدة تساؤلات ، ثم سارعوا للإجابة عليها مثل :

(ا) هل الامتصاص للبن شرط للرضاعة التحريمية ؟ وما الحكم إذا وصل اللبن إلى جوف الطفل بطريقة أخرى ؟

(ب) وهل من الشرط للرضاعة التحريمية أن يكون اللبن خالصا ؟ أو سائلا ؟ وما الحكم إذا كان اللبن مخلوطا بغيره ؟ أو مجمدا ؟

(ج) وهل من الشرط للرضاعة التحريمية أن يكون اللبن من امرأة ؟ وما الحكم إذا وقعت حالات شاذة مثل : أن ينزل اللبن من ثدى رجل ؟ أو من ثدى إنسان مختلط التكوين بين الذكورة والأنوثة ، وهو المعروف بالخنثى المشكل أى المبهم الغامض ؟ وما الحكم إذا رضع اثنان من شاة أو بقرة ؛ هل يكونان أخوين من الرضاعة ؟

(١٠٨) انظر مثلا الشوكانى « نيل الأوطار » جـ٦ ص ٣٢٨ وما بعدها .

وما الحكم إذا نزل اللبن من ثدى امرأة لكنها بكر؟ أو من ثدى امرأة بعد موتها؟..

كل هذه التساؤلات ؛ أثارها الفقه الإسلامى واهتم لها ؛ إما استجابة لواقعات شاذة ، وإما غراماً بالافتراض العلمى البحت، وفى غمرات هذا الجدل الفقهى الضخم، نجد النصوص القرآنية التى عرضناها آنفا ، تفرض على الفقه - مهما طال به الجدل - أن يستبعد تماما بعض هذه الافتراضات ، من حظيرة الرضاعة التحريمية . وهكذا استقر الإجماع على الاشتراط فى الرضاعة التحريمية أن تكون من لبن امرأة ، فلا تنعقد علاقة رضاعية تحريمية بين من اشتركا فى الرضاع من لبن إنسان غير امرأة واضحة الأنوثة ، ولا من لبن حيوان كشاة أو بقرة أو نحوهما ، ومن ناحية أخرى : فقد انعقد الإجماع أيضاً على قيام القرابة الرضاعية التحريمية إذا توافر فى الرضاعة ما يلى : « امتصاص اللبن من ثدى امرأة حية » ثم اختلفوا فيما وراء ذلك اختلافا شديداً :

٧٤ - فاختلفوا حول ما إذا وصل اللبن إلى جوف الطفل بغير امتصاص ، بوضعه - وضعاً - فى فمه أو فى أنفه أو فى معدته مباشرة ، واستقر الجمهور من الصحابة والتابعين ، كما استقرت المذاهب المدرسية الكبرى كالمالكية والأحناف والشافعية والشيعة الزيدية والخوارج الإباضية ثم أغلبية الحنابلة ، على أن العبرة فى التحريم بالرضاعة هو وصول اللبن إلى الجوف وحسب . ولم يعارض فى هذا غير الفقه الظاهرى والشيعى الإمامى، ويروى هذا القول عن عطاء ، وعن الليث بن سعد .

(ب) أما إذا لم يصل اللبن إلى الجوف بشكل مباشر ، كأن وصل إلى الجسم عن طريق الحقن ، فالظاهر فى هذه المذاهب - إلا المالكية - هو نفى التحريم .

(ج) أما إذا لم يصل اللبن إلا عن طريق شاذ كالقطر فى العين ، أو الأذن أو فى جراحة نافذة . . فالإجماع على عدم الاعتداد به .

(د) كذلك اتفقوا على ضرورة أن يكون اللبن مستحقاً لاسمه ، ولهذا استبعدوا

بإجماع ، ما قد ينزل من ثدى المرأة من السوائل التي ليست لبناً ، كما استبعدوا اللبن إذا اختلط به غيره وغلب عليه . كما استبعدوا اللبن المطبوخ أو الذى مسته النار ، أما إذا تجمد بغير نار فهو على التحريم .

(هـ) واتجه الشافعي وحده إلى اشتراط أن يكون الرضاع من امرأة حية ، أما إذا كانت قد ماتت لفورها ورضع الطفل منها ، فإنه رضاع لايحرم شيئاً ، وخالفه فى ذلك جمهور المذاهب الأخرى .

هذه هي مجموعة التساؤلات التي عاناها الفقه الإسلامى ، - ثم تصدى - كما رأينا - للإجابة عليها جميعاً(١٠٩) .

الشعبة الخامسة والأخيرة : رأينا الخاص :

٧٥ — رأينا كيف حاول الفقه الإسلامى - أن يقيس على الرضاع بصورته الفطرية الأصيلة ، وهى امتصاص الطفل للبن من ثدى امرأة حية ، صوراً أخرى : مثل توصيل اللبن إلى جوف الطفل بطريق غير الطريق الفطرى المباشر ، بينما وقف الفقه الظاهرى والفقه الشيعى الإمامى ومعهما مايروى عن عطاء وعن الليث بن سعد من الرواد الأولين للفقه ، وقف هؤلاء وحدهم يصرون على اشتراط الصورة الفطرية الأصلية للرضاع حتى ينعقد به التحريم .

وإنا لنرى : أنه إن جاز لنا أن نتقبل صورة للرضاع وراء الصورة الفطرية الأصيلة ، فمايجوز أبداً أن تكون هذه الصورة إلا بديلا مقبولا للرضاع الفطرى ، فيما تجرى به العادة والعرف(١١٠) ، وما يسمح المنطق المألوف أن يسميه رضاعا بحق :

---

(١٠٩) انظر ذلك بتفصيل عند : ا - ابن رشد « بداية المجتهد » جـ ٢ ص ٣٧ وما بعدها ب - الدسوقى وأحمد الدردير « حاشية الدسوقى على الشرح الكبير » جـ٢ ص٥٠٢ وما بعدها (مالكى) جـ - الحصكفى وابراهيم الحلبى « الدر المنتقى شرح الملتقى » جـ١ ص٣٧٥ وما بعدها (حنفى) . د - الشيرازى « المهذب » جـ٢ ص١٦٧ وما بعدها (شافعى) . هـ - عبد الرحمن المقدسى « العدة » ص٣٧٧ ، ٣٧٩ (حنبلى) . و - ابن حزم « المحلى » جـ ١٠ ص٩ وما بعدها (ظاهرى) . ز - أبو جعفر الطوسى « الاستبصار » جـ٣ ص١٩١ وما بعدها (شيعى إمامى) . ح - الحسين السياغى « الروض النضير » جـ٤ ص٩٤ ، ٩٥ (شيعى زيدى) . ط - الميزابى « وفاء الضمانة » جـ٢ ص١٢٩ وما بعدها .

(١١٠) عقد ابن نجيم فصلا خاصاً بعنوان : « العادة محكمة » انظر له : « الأشباه والنظائر » ص٩٣ وما بعدها .

مثل هذه الوسائل البسيطة التي تلجأ لها المرضع في بعض الحالات مثل الحلمة الصناعية، أو صب لبن المرضع في زجاجة ثم إرضاعه للطفل، أو ماشابه ذلك من الوسائل التي لاتقطع الصلة بين المرضع والرضيع، والتي لا تخرج في آخر الأمر عن كونها رضاعا حقيقياً .

٧٦ ـ ومعنى ذلك أننا نتشبث التشبث كله بما ذهب إليه الفقه الظاهري والإمامي وما سبقهما فيما يروى عن عطاء وعن الليث بن سعد ؛ بل نتشبث بما استجليناه ظاهراً واضحاً من نصوص الأحاديث النبوية التي أوردنا طائفة منها في الشعبة الثالثة من هذا الفرع، وهي كلها توضح أن الصورة الفطرية الأصيلة للرضاع البشري ، هي وحدها ما ينصرف إليه المفهوم الصريح لهذه الأحاديث النبوية جميعاً . وذلك ، مع هذا التطبيق المنطقي لذلك المفهوم ولتلك النصوص،على تلك الصور البديلة للرضاع الفطري، وهي الصور التي جدت بها ظروف الحضارة والطب ، دون أن تخرج عن استحقاقها بحق لأن تسمى رضاعا حقيقاً .

وفي رأينا كذلك : أن هذا هو الالتزام المفروض لما سبق أن أشرنا إليه من ارتكاز النظرة الإسلامية للقرابة التحريمية ـ ومنها الرضاع ـ لا على عناصر مادية فحسب ، ولا على اعتبارات مادية فقط ؛ ولكن على خليط متعدد من هؤلاء وهؤلاء جميعاً .

الفرع الثاني : الحد الكمي الأدنى للرضاع التحريمي:وينقسم هـذا الفرع إلى شعبتين : الأولى : استعراض اتجاهات الفقه . والثانية لرأينا الخاص .

الشعبة الأولى : اتجاهات الفقه حول الحد الكمي الأدنى للرضاع التحريمي:

اختلف أئمة الفقه الإسلامي منذ العصر السلفي الأول حول هذا التحديد :

٧٧ ـ ا ـ فذهب الاتجاه الأول : إلى الإطلاق ، ورفض اعتبار حد أدنى لكمية الرضاع التحريمي ، فمتى رضع طفل من لبن سيدة ، أو متى اشترك طفلان في الرضاع من سيدة ـ دون نظر للترتيب الزمني بينهما ـ انعقدت القرابة التحريمية الرضاعية،مهما

كان مقدار الرضاع ، ويبدو أن هذا هو اتجاه الأغلبية منذ عصر الصحابة والتابعين ، فقد روى عن علي بن أبي طالب وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن عباس ، وعبدالله بن مسعود ، كما روى هذا عن عروة بن الزبير ، والزهرى ، وسعيد بن المسيب ، وقتادة، والحكم ، وحماد، والحسن البصرى ، والأوزاعى ، والثورى ، كما سار فى هذا الاتجاه: جمهور الأئمة للفقه المذهبي كمالك بن أنس ، وأبى حنيفة ، والهادى ، والقاسم ، من أئمة الشيعة ، ثم أخذ بذلك الفقه الشيعى الزيدى منفصلا عن أخيه الإمامى ، كما ورد ذلك الاتجاه فى رواية أحمد بن حنبل ، كما ورد عن الليث بن سعد أنه ذهب لإعلان إجماع المسلمين على هذا الاتجاه .

أما حجة أصحاب هذا الاتجاه: فترتكز على عمومية النصوص القرآنية والنبوية التى هى العمدة فى إنشاء التحريم بالقرابة الرضاعية ، فلم ينص الله فى القرآن ولا النبى ﷺ فى الحديث الشريف على تحديد حدٍّ كمّى أدنى للتحريم بالرضاع . وإنما قال القرآن : «وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم ، وأخواتكم من الرضاعة » .

أما الحديث النبوى الذى اعتمد عليه أصحاب هذا الاتجاه وأعرضوا عما عداه ، فهو حديث « يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب » (١١١) .

---

(١١١) ا ـ البغوى « معالم التنزيل » ج١ ص ٤١٩ ، ٤٢٠ . ب ـ ابن كثير « تفسير القرآن العظيم » ج ١ ص ٤٦٩ ، ٤٧٠ . جـ ـ الصاوى والجلالين « حاشية الصاوى على الجلالين » ج ١ ص١٩٩ . د ـ محمد صديق خان « نيل المرام من تفسير آيات الأحكام » ص١٤٩ . هـ ـ مالك ابن أنس « الموطأ » ج ٢ ص٤٣ ، ٤٥ . و ـ الصنعانى « سبل السلام » ج٣ ص ٢٧٢ وما بعدها . ز ـ ابن رشد « بداية المجتهد » ج٢ ص٣٥ . ح الشوكانى « نيل الأوطار » ج٦ ص٣٢٨ وما بعدها . ط ـ الدسوقى « حاشية الدسوقى على الشرح الكبير » ج ٢ ص ٥٠٢ (مالكى) . ى ـ ابن الهمام « فتح القدير » ج٣ ص٢ ، ٥ (حنفى) . ك ـ ابراهيم الحلبى مع شيخى زادة مع الحصكفى « مجمع الأنهر فى شرح ملتقى الأبحر » وبهامشه « در المنتقى فى شرح الملتقى » ج ١ ص ٣٧٥ وما بعدها (حنفى) ل ـ الميدانى « اللباب فى شرح الكتاب » ص ٢٢٣ (حنفى) . م ـ الحصكفى « شرح الدر المختار » ج١ ص٣٤٠ (حنفى) ، ن ـ موفق الدين بن قدامة « المقنع » ج٣ ص ٢٩٨ ، ٢٩٩ (حنبلى) س ـ السياغى « الروض النضير » ج٤ ص٩٣ ، ٩٥ (شيعى زيدى) . ع ـ محمد بن يوسف الميزابى « وفاء الضمانة » ج٢ ص١٣٤ ، ١٤٠ (خارجي إباضي) .

٧٨ - (ب) أما الاتجاه الثانى : فذهب إلى تحديد حد أدنى للرضاع التحريمى وهو ثلاث رضعات ، وقد روى هذا الاتجاه عن زيد بن ثابت ، وعن على - بعكس الرواية السابقة عنه - كما روى عن عائشة - بعكس الرواية التالية أيضاً عنها - كما روى عن سليمان ابن يسار ، وعن سعيد بن جبير ، كما روى عن عبد الله بن الزبير - خلافا لرواية تالية أيضاً - كما روى عن أحمد بن حنبل ، - خلافا للرواية السابقة عنه - وإسحاق بن راهويه ، وأبى عبيدة ، وأبى ثور ، وابن المنذر ، كما روى عن داود رائد الفقه الظاهرى ، بعكس ما سنرى عند لسان الفقه الظاهرى على بن حزم.

وقد استند هذا الاتجاه إلى طائفة من الأحاديث : منها ما رواه مسلم والترمذى وأبو داود والنسائى وابن ماجه وابن حيان عن عائشة أن النبى ﷺ قال : « لا تحرم المصة ولا المصتان » وفى رواية « لا تحرم الرضعة والرضعتان والمصة والمصتان » وفى رواية « لا تحرم الإملاجة ولا الإملاجتان » وفى رواية : « الخطفة والخطفتان » وقد انضم أحمد بن حنبل لبعض هذه الروايات . . (١١٢)

٧٩ - (حـ) أما الاتجاه الثالث فذهب إلى تحديد حد أدنى للرضاع بخمس رضعات مشبعات ، وقد روى هـــذا الاتجاه عن على ، وعن عائشة ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن الزبير ، وعروة بن الزبير . وعطاء ، وسعيد بن جبير ، والليث بن سعد ، وإسحق بن راهوية ، وواضح : أن الروايات السابقة عن هؤلاء أنفسهم . قد وردت بعكس هذا الرأى ! كذلك يروى عن طاوس من الرواد البارزين الفقه .

وقد ذهب لهذا الاتجاه : الفقه الشافعى ، وابن حزم الظاهرى ، ويروى عن أحمد ابن حنبل ، واستدلوا بحديث نبوى شريف رواه مسلم وأبو داود النسائى ومالك فى « الموطأ » عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : - « كان فيما نزل من القرآن : عشر

(١١٢) انظر المراجع والمواضع نفسها ثم انظر : ا- مسلم القشيرى « صحيح مسلم » ج١ ص ٦١٥ ، ٦١٦ . ب — الشيرازى «المهذب» ج٢ ص١٦٦ ، ١٦٧ . جـ — الطوسى « الاستبصار » ج٣ ص١٩٢ ، ١٩٧ . د — أبو داود « سنن أبى داود » ج١ ص٤٧٦ . هـ — نورالدين على الهيثمى «مورد الظمآن إلى زوائد ابن حبان» ص٣٠٥ ، ٣٠٦ .

رضعات معلومات يحرمن ، ثم نسخن بخمس معلومات ، وقد رواه بلفظين مختلفين كل من الترمذى وابن ماجه . كما اعتمد هذا الاتجاه على حديث آخر ، رواه مالك بن أنس فى « الموطأ » وأحمد بن حنبل والشافعى مرسلا وعبد الرزاق ، وقد ورد فيه أن النبى ﷺ قد نص على أن خمس رضعات كافيات للتحريم . وقد دافع ابن حزم الظاهرى والشوكانى وابن قتيبة دفاعا قوياً عن هذا الاتجاه(١١٣) .

أما الإمام مالك بن أنس رضى الله عنه فقد عقب على روايته لهذا الحديث قائلا : « قال مالك ، وليس على هذا العمل »(١١٤) .

٨٠ - (د) الاتجاه الرابع : انفرد الفقه الشيعى الإمامى باتجاه مستقل باشتراط حد أدنى للرضاع التحريمى : خمس عشرة رضعة متواليات ، أو رضاع كامل متصل لمدة يوم وليلة . وذلك بالاستناد إلى طائفة من الأخبار والنصوص الواردة عن أئمتهم(١١٥) .

٨١ - (هـ) وأخيراً . . اتجاهان فرديان تائهان :

فقد تناثرت فى بعض الكتابات الفقهية ، روايات تائهة ، أعرض عنها معظم الباحثين من رجال الفقه والحديث ، ولكننا نذكرها لتمام البحث .

(ا) فقد وردت روايات عن أم المؤمنين عائشة - بعضها فى موطأ مالك - أنها كانت لا ترى شيئاً (من التحريم بالرضاع) دون عشر رضعات ، وقد وردت رواية

---

(١١٣) انظر المراجع والمواضع السابقة فى الهامشين السابقين ثم انظر : ا — الشربينى « الإقناع » جـ ٤ ص ١٤٨ (شافعى) . ب — موفق الدين بن قدامة « عمدة الفقه » ص ٧٤ (حنبلى) جـ — ابن حزم « المحلى » جـ ١٠ ص ١٢ وما بعدها . د — ابن قتيبة « تأويل مختلف الحديث » ص ٤٠٣ ، ٤٠٤ .

(١١٤) مالك بن أنس « الموطأ » جـ ٢ ص ٤٤ ، ٤٥ .

(١١٥) ا — محمد الحسين آل كاشف الغطاء « أصل الشيعة وأصولها » ص ١٤٩ وانظر كذلك : ب — عمر فروخ « الأسرة فى الشروع الإسلامى » ص ٤٨ . جـ — محمد أبو زهرة « أصول المذهب الجعفرى » ص ١٢٣ وما بعدها . د — محمد أبو زهرة « الإمام الصادق » ص ٣٥٧ وما بعدها . هـ — الطوسى « الاستبصار » جـ ٣ ص ١٩٢ وما بعدها . و — الحلى « المختصر النافع » ص ١٧٥

أخرى بهذا المعنى عن أم المؤمنين حفصة ، كما قيل إن عروة بن الزبير قد انضم لهذا الرأى ، خلافا للرواية المشهورة عنه بالاتجاه الأول كما سبق .

(ب) كما وردت روايات أخرى عن عائشة رضى الله عنها بتحديد الرضاع المحرم بسبع رضعات فقط (١١٦).

الشعبة الثانية : رأينا الخاص .

٨٢ - (ا) أما الاتجاه الأول القائل بإطلاق الرضاع دون تحديد كمّى أدنى للرضاع، استناداً إلى عمومية النصوص ؛ ففى رأينا : أن النصوص التشريعية بعامة، كثيراً ما تعتمد على التحديد بالعادة والعرف ، فكيف يستساغ تجريد النص القرآنى أو النبوى حين يذكر الرضاعة بإطلاق ، من ذلك التحديد بالعرف المعهود للرضاعة ؟؟

فإذا رجعنا إلى النص القرآنى الخاص بالتحريم بالرضاع وجـدناه لا يذكر الرضاعة إلا مسبوقة بوصف لا يستساغ فى منطق اللغة إطلاقا إلا حين يتخذ الرضاع شكلا مستقراً واضحاً ، إذ أن القرآن يقول : وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة ، ولا ندرى كيف يستساغ إطلاق الأمومة والأخـوّة لمجرد قطرة من لبن تنزلق إلى جوف طفل ؟ ؟ حتى إذا لم يرد غير ذلك النص ؟

٨٣ - فكيف إذا أضفنا إلى ذلك : أن هناك نصوصا شارحة واردة عن أعلى مصدر شارح للقرآن وهو النبى ﷺ ، وهى نصوص صحيحة الرواية قوية الإسناد . من بينها ما رواه مسلم فى صحيحه والترمذى والنسائى وأبو داود وابن ماجة وكلهم من الستة الثقات فى رواية الحديث ، فضلا عن آخرين من الثقات سواهم . مثل هذا الحديث النبوى المنطق :

« لا تحرم المصة ولا المصتان » ، وفى رواية « الرضعة والرضعتان » ، وفى رواية « الإملاجة ولا الإملاجتان » ، وفى رواية أروع وأبدع تصويراً : « الخطفة والخطفتان »

---

(١١٦) ا — ابن حزم « المحلى » جـ١٠ ص١٢ وما بعدها .   ب — الحسين السياغى « الروض النضير » جـ٤ ص٩٤ .   جـ — محمد بن يوسف الميزابى « وفاء الضمانة بأداء الأمانة » جـ٢ ص١٤٠ .

وليس وراء هذا دحض للقول بإطلاق التحريم للرضاع .

٨٤ ـ أما الاتجاه الثانى المستند إلى ظاهر هذا الحديث وهو الاتجاه القائل : إذا لم تحرّم الرضعتان ، فما فوق الرضعتان إذن يكفى للتحريم ؛ فواضح ما فى هذا الاستدلال من شكلية لفظية تضيق عن فهم هذا التعبير الذى لا يمكن أن يكون تحديداً لعدد ، فأنت تقول : إن الجيش لا يستعد لحرب كبرى بدبابة ولا بدبابتين . . دون أن يخطر بعقل أن يكون معنى ذلك على الإطلاق : أن الجيش إذا اجتمعت له ثلاث دبابات قفز إلى الميدان لا محالة .!؟ ذلك فهم لا يمكن أن يستسيغه منطق ، أو تتقيد به لغة !

٨٥ ـ أما عن الاتجاه الثالث والقائل بتحديد الرضعات المحرمة بخمس رضعات بناء على الحديثين المرويين عن طريق عائشة رضى الله عنها فنقول :

(ا) أما الحديث الأول منهما ونصه : « كان فيما نزل من القرآن (عشر رضعات معلومات يحرمن) ثم نسخن بـ (خمس معلومات) » .

فيكفى أن نتذكر أن أحد رواة هذا الحديث أنفسهم ، بل أحد الرواة الأقربين إلى جيل الصحابة والتابعين ، وهو عميد من عمداء الحديث والفقه (مالك بن أنس) لم يتردد فى أن يعقب روايته لهذا الحديث بتقرير أن العمل قد استقر على خلافه! فضلا عن خروج الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء على مضمونه ، فضلا عن اختناق هذه الرواية فى قمة أجيالها عند النقل المبـــاشر عن النبي ﷺ فى راو واحد هو عائشة وحدها .

ولا مجال للتعلق بأن طائفة من الصحابة قد ورد عنهم تأييد هذا الاتجاه فى تحديد الرضاع ـ وليس تأييد رواية الحديث نفسه ـ فقد أسلفنا أن جميع الروايات عن جميع هؤلاء ، كلها روايات مهتزة تعارضها روايات أخرى قوية الإسناد باتجاهات أخرى مضادة ، بما فيهم عائشة رضى الله عنها نفسها ؟ فقد وردت عنها روايات بسبع رضعات ، وبروايات أخرى بعشر .

(ب) وأما عن الحديث الثانى ، وهو أيضاً مروى عن عائشة فى شأن قصة سالم الذى تبنّاه أبو حذيفة ، فلسوف نناقشه فى الفرع التالى ، ولسوف نراه لا يقل بعداً عن سلامة الاستدلال به من هذا الحديث .

٨٦ - لم يبق إلا الاتجاهات الأخيرة التى تتصاعد بالرضعات المحرمة إلى سبع أو إلى عشر - وكلاهما منسوب إلى عائشة رضى الله عنها أيضاً ؟ - أو إلى خمس عشرة رضعة ، وهو الذى انفرد به الفقه الشيعى الإمامى ، وواضح أن هذه الاتجاهات جميعاً ، لاتستند إلى حديث نبوى صحيح ، مما يجعلها لا تزيد عن مجرد اجتهادات أو فتاوى فقهية ، وإن كان الشيعة الإمامية يرون فى صاحب فتواهم مصدراً قياديا مطاعا ، وهذا مالا يسلّم به سائر المسلمين سواهم .

٨٧ - وأخيراً . فماذا عن رأينا فى الحد الكمى الأدنى للرضاع التحريمى ؟

لقد أسلفنا أن القرآن لم يذكر التحريم بالرضاع إلا مشفوعا بالأمومة والأخوّة ، مما لا يستساغ معه إطلاق الرضاع التحريمى إلا حين يأخذ شكلا ثابتا ومستقراً .. شأن الابن أو الأخ فى طبيعة الحياة ومنطق العرف ، ولئن كنّا لا نعتمد فى رأينا هذا على قول مروى أو نص ثابت ، فإن لنا فى منطق الأحاديث النبوية خير أنيس ومشجع ، فما الذى يسرع إلى الذهن ويطمئن إليه العقل والقلب من هذه الأحاديث النبوية الصحاح : « لا رضاع إلا ما أنشز العظم وأنبت اللحم » ؟ وفى رواية : « لا رضاع إلا ما شد العظم ، وأنبت اللحم » ، وكذلك : « لا تحرم المصة ولا المصتان » أو « الرضعة والرضعتان » أو « الاملاجة ولا الاملاجتان » أو « الخطفة والخطفتان » ؟ ؟ الواقع أننا لا نفهم من نص القرآن على الأمومة والأخوة بالرضاع ، ولا من منطق هذه الأحاديث .. إلا أن الأمومة الرضاعية ، وكذا الأخوة الرضاعية ، لا يستحق الوصف بهما إلا الرضاع الحقيقى الكامل ، الرضاع الكفيل بإنشاء هذه العلاقة الوثقى : علاقة الأمومة أو البنوة أو الأخوة ، علاقة القرابة التى رفعها القرآن إلى درجة القرابة الرحمية نفسها ، ليس فى التسمية فقط ، ولكن فى التشريع والتطبيق أيضاً .

٨٨ - وبعبارة أخرى نقول : فى رأينا ، وإن يكون صوابا فمن الله ، وإن يكن خطأ فلديه المغفرة : إن الرضاع لا يبلغ درجة التحريم إلا بأمومة وبنوة وأخوة رضاعية كاملة مستقرة حقه ، حين يعتمد الطفل حقيقة وواقعاً فى رضاعه على امرأة واحدة، أو على عدة نساء يتكفلن برضاعه بينهن، بصورة كاملة ومستقرة ، وليس بلازم أن تنفرد به مرضع طوال فترة الرضاع على التفصيل الذى سنبسطه فى الفرع التالى بعد قليل، وإنما يلزم أن يستطيل رضاعه منها إلى فترة لا تنقص عن دورة زمنية متكاملة فى حياة الإنسان وهى ، أسبوع كامل على الأقل ، حتى يتوافر له أن « يشد العظم وينبت اللحم » كما جاء فى نص الحديث النبوى الشريف . فبهذه الرضاعة الكاملة المستقرة ، وبها وحدها ، يمكن أن تنشأ العلاقة التى تستحق ويستساغ لها فى المنطق الأصيل العام أن تستحق وصفها القرآنى بالأمومة والبنوة وبالأخوة .

الفرع الثالث : التحديد الزمنى للرضاع التحريمى

استقر جمهور الفقهاء المسلمين على ربط العلاقة التحريمية بالرضاع للصغار وحدهم، بينما عارض فى ذلك آخرون ، ولذلك ينقسم هذا الفرع إلى الشعب الأربع التالية :

الشعبة الأولى : اتجاه الجمهور إلى التحريم برضاع الصغار.

الشعبة الثانية : آراء فردية مختلفة حول التحديد الزمنى للرضاع التحريمى .

الشعبة الثالثة : مناقشة الجمهور لهذه الآراء .

الشعبة الرابعة : رأينا الخاص :

الشعبة الأولى : اتجاه الجمهور إلى التحريم برضاع الصغار وحدهم :

٨٩ - واضح أن الرضاع بمعناه الفطرى هو : رضاع الطفل فى سن الطفولة ، وذلك ظاهر ماورد فى القرآن « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » كما قال النبى ﷺ فيما رواه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى وابن ماجه « إنما الرضاعة من المجاعة » وما صححه الترمذى والحاكم ورواه ابن حيان عن أم سلمة عن رسول الله ﷺ أنه قال: « لا يحرم من الرضاع إلا ما فتق الأمعاء فى الثدى ، وكان قبل الفطام » ، وما أخرجه

أبو داود عن ابن مسعود رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ . « لا رضاع إلا ما أنشز العظم (أو شد العظم) وأنبت اللحم » وكذلك ما رواه الدارقطنى أن الرسول ﷺ قال: « لا رضاع إلا ما كان فى الحولين » وقد رواه أيضاً سعيد بن منصور والبيهقى وابن عدى، كذلك روى مالك فى « الموطأ » عن ابن عباس أنه كان يقول « ما كان فى الحولين وإن كان مصة واحدة فهو يحرم » كما روى مالك عن سعيد بن المسيب وعن عروة بن الزبير كل ما كان فى الحولين وإن كانت قطرة واحدة فهو يحرم ، وما كان بعد الحولين فإنما هو طعام يأكله » كما روى مالك عن سعيد بن المسيب أيضاً . « لا رضاعة إلا ما كان فى المهد ، وإلا ما أنبت اللحم والدم » قال يحيى . « وسمعت مالكا يقول « الرضاعة قليلها وكثيرها إذا كان فى الحولين تحرّم فأمّا ما كان بعد الحولين « فإن قليله وكثيره لا يحرم شيئاً وإنما هو بمنزلة الطعام [117] » .

٩٠ — وقد استقر على هذا الرأى : جمهور الصحابة والتابعين، كما أسلفنا فى الرواية عنهم، كما روى مالك بن أنس أن أبا موسى الأشعرى قد أفتى رجلا بخلاف ذلك فردّه عبد الله بن مسعود عن ذلك قائلا : « انظر ماذا تفتى به الرجل » ا فقال أبو موسى الأشعرى: « فماذا تقول أنت ؟ » فقال عبد الله بن مسعود « لا رضاعة إلا ما كان فى الحولين » فقال أبو موسى : « لا تسألونى عن شىء ما كان هذا الحبْرُ بين أظهركم [118] » ا.
كذلك وردت الروايات بهذا القول عن أبى هريرة ، ثم عن قتادة ، والثورى أيضاً . بل وردت الروايات القوية بذلك عن سائر أمهات المؤمنين ما عدا عائشة ، كما وردت

(١١٧) ا ـ مالك بن أنس «الموطأ» جـ٢ ص ٤١ ، ٤٥ . ب ـ البخارى « صحيح البخارى » كتاب النكاح جـ١٣ ص ١٢ وما بعدها وقد عنونه البخارى بعنوان « باب من قال لا رضاع بعد حولين لقوله تعالى لمن أراد أن يتم الرضاعة » . جـ ـ مسلم «صحيح مسلم» جـ١ ص٦١٨ . د ـ أبو داود «سنن أبى داود» جـ١ ص ٤٧٤ ، ٤٧٦ . هـ ـ الحافظ نور الدين على بن الهيثمى «مورد الظمآن إلى زوائد ابن حبان » ص ٣٠٥ . و ـ الصنعانى « سبـل السلام » جـ٣ ص ٤٧٤ وما بعدها . ز ـ الشوكانى « نيل الأوطار » جـ٦ ص ٣٣٢ وما بعدها . ح ـ البغوى «معالم التنزيل» جـ١ ص١٩٧ وما بعدها . ط ـ ابن رشد «بداية المجتهد» جـ٢ ص٣٦ .

(١١٨) مالك بن أنس «المرجع والموضع أنفسهما» .

روايات أخرى بذلك عن الشعبي ، وابن شبرمة ، وإسحق ، وابن المنذر ، وأبي عبيد، والأوزاعي ، والحسن بن صالح .

٩١ — ثم استقر على ذلك الرأى أيضاً : جمهور الفقهاء المذهبيين ، واستشهدوا ـ فضلا عن هذه الأحاديث والآثار ـ بما استشهد به البخارى من قبل، وهو ظاهر النص القرآني « والوالدت يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة»(١١٩). وإذن ، فتمام الزمن الذى يمكن أن يقع فيه رضاع تحريمى هو عامان ولا أكثر ، وهو تحديد حاسم لا تقريبي فحسب (١٢٠) كما استشهدوا بنص قرآني آخر : « وحمله وفصاله ثلاثون شهراً(١٢١)» تنقص منها مدة الحمل وأقلها ستة أشهر، وقد اتجه إلى هذا : الفقه المالكي فى المشهور عنه ، وقد أسلفنا رواية يحي عن مالك بن أنس أن هذا هو قول مالك نفسه ، وإن كانت قد ظهرت آراء فردية فى الفقه المالكي بأن التحديد بعامين هو تحديد تقريبي يمكن تجاوزه بشهر أو بشهرين أو بثلاثة . . (١٢٢) كما ذهب إلى هذا جمهور من الفقه الحنفي برغم ظهور آراء فردية أيضاً برفع هذا التحديد إلى ثلاثين شهراً ـ وهو رأى أبي حنيفه وحده ـ أو إلى ثلاثة أعوام وهو رأى تلميذ له هو الفقيه زفر ، بل لقد تناثرت آراء برفع هذا التحديد إلى خمسة عشر عاما، بل إلى أربعين عاما، بل إلى العمر كله . . . (١٢٣) . كما استقر على ذلك الفقه الشافعي (١٢٤) والحنبلى (١٢٥)

---

(١١٩) انظر الهامش ١١٧ — ب .

(١٢٠) محمد صديق خان « نيل المرام من تفسيرات آيات الأحكام» ص ٩٤ .

(١٢١) سورة الأحقاف ، آية ٦٥ .

(١٢٢) محمد عرفة الدسوقى و أحمد الدردير « حاشية الدسوقى على الشرح الكبير» حـ٢ ص٥٠٣ .

(١٢٣) الحصكفي وشيخى زادة والمرغيناني « مجمع الأنهر فى شرح ملتقى الأبحر » و« الدر المنتقى فى شرح الملتقى» حـ١ ص ٣٧٥ ، ٣٧٦ وكذلك : الكمال بن الهمام « فتح القدير» حـ٣ ص٥ ، ٨ .

(١٢٤) ا ـ الشيرازى « المهذب » حـ ٢ ص١٦٦ . ب ـ الباجورى « حاشية الباجورى » حـ ٢ ص١٨٢.

(١٢٥) ا ـ موفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسى «المقنع» جـ٣ ص٢٩٨ ، ٢٩٩ . ب ـ زين الدين عبد الرحمن البعلى « كشف المخدرات» ص ٤١٧.

والشيعي الإمامى (١٢٦) ـ والزيدى (١٢٧) والخارجي الإباضي.. (١٢٨) .

الشعبة الثانية : آراء فردية مختلفة فى التحديد الزمنى للرضاع التحريمى :

٩٣ ـ أشرنا إلى معظم هذه الآراء الفردية حالا فى السطور السابقة، ونحاول هنا أن نذكر كلاً منها بدليله، ثم نعقبها جميعاً بمناقشة سريعة لها فى شعبة ختامية خاصة .

(ا) وأول هذه الآراء : ما يروى عن أبى حنيفة وحده ـ منفصلا عن تلاميذه ـ من الذهاب فى التحديد الزمنى للرضاع التحريمى إلى القول بأنه ثلاثون شهرا . وقد استند هذا الرأى إلى تفسير النص القرآنى : « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا» على أن المدة الواردة فيه ثابتة لكل من الأمرين السابقين على حدة ،فللحمل ثلاثون شهراً، وللفصال (الفطام) أيضاً مثل ذلك .

٩٤ ـ (ب) وهناك اتجاه آخر يقول برفع التحديد الزمنى للرضاع المحرم إلى ثلاث سنوات كاملة ، وصاحب هذا الرأى هو الفقيه (زفر) من شيوخ المذهب الحنفى، كما روى هذا الرأى عن الحسن بن صالح ، وعن جماعة من فقهاء الكوفة ، وقد اعتمد أولا على تفسير أبى حنيفة للنص القرآنى بما أوضحناه حالا ، ولكن مع إضافة أنه يلزم نصف عام آخر (؟) لتعويد الطفل على ترك الرضاع نهائياً .

٩٥ ـ (حـ) كما ظهرت آراء متناثرة غير واضحة الانتساب إلى فقيه معيَّن : كالقول برفع هذا التحديد الزمنى إلى خمسة عشر عاما باعتباره (؟) السن المناسب للبلوغ .

٩٦ ـ (ى) كما ظهر رأى فردى آخر فى الفقه الحنفى ، برفع هذا التحديد إلى أربعين سنة ، ويبدو لنا : أن هذا الرأى قد استأنس بما ورد فى سياق النص القرآنى : « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا ، حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة » فلعل هذا الرأى قد ربط بين بلوغ المرء أشدّه وبين انتهاء زمن الرضاع . ؟ .

(١٢٦) ا ـ الحلى « المختصر النافع » ص ١٧٥ . ب ـ الطوسى « الاستبصار » جـ ٣ ص ١٩٧ ، ١٩٨ .

(١٢٧) الحسين السياغى « الروض النضير » جـ٤ ص ٩٠ ، ٩٣ .

(١٢٨) محمد بن يوسف الميزابى « وفاء الضمانة بأداء الأمانة » جـ٢ ص ١٣٧ ، ١٣٩ .

٩٧ - (هـ) وأخيرا فقد كان من جملة هذه الآراء المتناثرة فى الفقه الحنفى : رأى يتجه لامتداد زمن الرضاع التحريمى إلى العمر كله ! ويميل هذا الرأى إلى ماسنعرضه حالا من الرأى المأثور عن عائشة رضى الله عنها ، مما يجعلنا نرجىء الحديث عن دليله الآن .

٩٨ -- (و) أما فى الفقه المالكى : فرغم ما أوردناه من أقوال الإمام مالك ابن أنس نفسه ، وما أورده فى « الموطأ » من استقرار رأيه على تحديد الرضاع بعامين لا غير ، فقد انتسبت إليه - عند بعض الفقهاء والشراح فى مذهبه - روايات بربط هذا التحديد بواقعة مادية هى : الفطام . سواء أكانت قبل انتهاء العامين أم بعدهما بشهرين أو ثلاثة ، مع تفسير النص القرآنى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » بأنه للتقريب لا للتحديد الحاسم .

٩٩ -- (ز) بينما وردت رواية عن أم المؤمنين أم سلمة بالربط بين نهاية زمن الرضاع وبين الفطام مطلقاً ، وقد وردت بهذا المعنى رواية أخرى لم تصح - عن على ابن أبى طالب ، كما رويت عن عبد الله بن عباس أيضاً . وقد اتجه لهذا الرأى - فيما يقال - الحسن البصرى ، والزهرى ، والأوزاعى ، وعكرمة ، وقتادة . ونلاحظ أننا قد أوردنا روايات مشهورة عن هؤلاء أنفسهم بما يخالف هذا الرأى ! والذى يبدو لنا : أنه قد استند إلى ما جاء فى بعض الأحاديث النبوية ، مثل « لا رضاع بعد فصال » ، وكذلك « لا يحرم من الرضاع إلا ما فتق الأمعاء فى الثدى وكان قبل الفطام » ، وذلك دون ربط هذا الفطام بتحديد زمنى ما .

١٠٠ -- (ح) كذلك وردت رواية عن أزواج النبى ﷺ - ما عدا عائشة - أنهن كن يربطن بين زمن الرضاع وبين الصغر دون تحديد بزمن ، وقد روى هذا القول أيضاً عن عبد الله بن عمر وسعيد بن المسيب . ويبدو لنا أن هذا الرأى قد استند إلى ما جاء فى الأحاديث النبوية أيضاً من أنه « إنما الرضاعة من المجاعة » ، وكذلك « لا رضاع إلا ما فتق الأمعاء » ، وكذلك « لا رضاع إلا ما أنشز العظم وأنبت اللحم » ، وفى رواية لأبى داود أيضاً « لا رضاع إلا ما شد العظم » ، وكلها معان ترتبط بالصغر .

١٠١ — (ط) كما روى عن عمر بن عبد العزيز أنه قال بتحديد زمن الرضاع التحريمي بسبع سنين. ولعله فيما يبدو لنا : قد استأنس بأن هذا هو سن التعويد على العبادات .

١٠٢ — (ى) كما روى عن ربيعة الرأى ، أنه قال برفع التحديد إلى عامين يزيدان اثنى عشر يوما . . كأنها مهلة لبداية الانتقال إلى الفطام التام .؟ (١٢٩) .

١٠٣ — (ك) رأى فردى قوى : وبرغم النصوص السابقة جميعاً والتى أوردناها من القرآن والأحاديث النبوية، فقد ذهب رأى منسوب بسند قوى لأم المؤمنين عائشة رضى الله عنها إلى أن الرضاع ينعقد به التحريم دون اعتبار لسن الراضع ولو كان كبيرا بل شيخاً ! اعتمادا على حديث (رواه مسلم وأبو داود) عن عائشة رضى الله عنها قالت : «جاءت سهله بنت سهيل فقالت: يارسول الله . إن سالما مولى أبى حنيفة (زوجها) معنا فى بيتنا وقد بلغ مايبلغ الرجال. فقال ﷺ : «أرضعيه تحرمى عليه »وقد أخذ بهذا الرأى ابن حزم بعد أستاذه داود الظاهرى ، ودافع عنه ابن حزم دفاعاً مستفيضاً قوياً ، كما قال : «إن هذا الحديث يشبه المتواتر » - وهو أعلى درجات الصحة فى رواية الحديث، إذ يتعاقب رواته طبقة بعد طبقة فى صورة جماعية قوية - كما ذكر ابن حزم أن الليث بن سعد قد أخذ بهذا الرأى ، خلافا للروايات التى أسلفناها عن الليث ابن سعد نفسه بعكس ذلك الرأى. (١٣٠) كما وردت روايات أخرى عن عروة بن الزبير، وعطاء . وابن علية ، وعلى بن أبى طالب ، بالأخذ بهذا الرأى (١٣١) ولكنها روايات مهتزة معارَضة بروايات أخرى عن هؤلاء الأئمة أنفسهم .

الشعبة الثالثة : مناقشة الجمهور - أصحاب الرأى الأول - لهذه الآراء :

١٠٣ (١) أما رأى أبى حنيفة القائل بأن زمن الرضاع ثلاثون شهرا بناء على أن

(١٢٩) انظر فى كل ما سبق : المراجع والمواضع التى أشرنا إليهـا فى هامش ١١٧ وما بعده من هذا الفصل .

(١٣٠) ابن حزم «المحلى» جـ١٠ ص٢٢ ، ٢٩ .

(١٣١) الشوكانى «نيل الأوطار» جـ٦ ص٣٣٢.

النص القرآنى « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا » بتأويل أن لكل من الحمل والفصال ثلاثين شهرا ، ومثله الآراء القائلة برفع التحديد إلى سنوات تطول أو تقصر ، أو إلى شهور أو أيام بعد الحولين أو قبلهما ، فهذا كله محض اجتهاد فى التأويل ، لا يناهض الأحاديث المروية بأسانيد صحيحة ، والتى يشهد لها ظاهر النص القرآنى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة » فتمام الرضاعة فى حولين ولا أكثر .

١٠٤ — (ب) أما الربط بين الانتهاء لزمن الرضاع التحريمى وبين الفطام ، استنادا إلى بعض الأحاديث ، فهذه الأحاديث نفسها مجملة عامة تفسرها وتقيدها النصوص الأخرى الدالة على اعتبار العامين تحديدا حاسما بالرضاع ، سواء أصاحبها الفطام أم سبقها أم تأخر عنها ، فضلا عن أن تلك الأحاديث الشاهدة للعامين أقوى سنداً وأصح رواية .

١٠٥ — (ج) وأما الربط بين انتهاء الرضاع التحريمى وبين الصغر مطلقا بناء على بعض الأحاديث النبوية والآثار السلفية عن عمر بن الخطاب وغيره ، فإن التحديد بالصغر مبهم ، ويتضح ويتحدد زمنياً بالأدلة الشاهدة للعامين ، فلا تناقض بينها .

١٠٦ — (د) لم يبق أخيراً إلا ذلك الرأى المنسوب إلى عائشة رضى الله عنها بأسانيد قوية ، وبناء على الحديث النبوى فى قصة « سالم » مولى حذيفة ومتبنّاه . وقد وقف الفقهاء والشراح المعارضون - وهم الأغلبية - وقفات طويلة أمام هذا الحديث النبوى وفتوى عائشة بناء عليه ، وتلخصت ردودهم فى الدفوع التالية :

الدفع الأول : أن هذا الحادث من قبيل الاستثناءات الخاصة التى لا يقاس عليها ولا يعمم حكمها ، وهذا باب محدود ، فيه سوابق ولو أنها نادرة ، لكنها معروفة ومعترف بها فى فقه السيرة النبوية . (١٣٢)

---

(١٣٢) من ذلك مثلا ما رواه البخارى ومسلم عن البراء بن عازب قال : « ضحى خال لى يقال له : أبو بردة ، قبل الصلاة ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : « شاتك شاة لحم ! » فقال : يا رسول الله ، إن عندى داجنا جذعة (صغيرة) من المعز قال : « اذبحها ولا تصلح لغيرك » ومن المتفق عليه أن جذعة المعز (الصغيرة منه) لا تصلح للأضحية ، وإنما أرخص النبى صلى الله عليه وسلم لأبى بردة بذلك لظرفه الخاص كما هو واضح من نص الحديث نفسه .

وأول من أثارهذا الدفع - فيما تذكره رواية هذا الحديث نفسه - بقية زوجات النبي ﷺ ، واللاتى عارضن بشدة هذا الرأى . فقد جاء فى صلب هذه الرواية للحديث: «أبى سائر أزواج النبي ﷺ أن يُدخلن عليهن أحداً بتلك الرضاعة ، وقلن لعائشة : «ما نرى هذا إلا رخصة أرخصها رسول الله ﷺ لسالم خاصة ، فما هو بداخل علينا أحد بهذه الرضاعة ولا رائينا ، وقد اعتمد على هذا الدفع: ربيعة الرأى ، من الرواد الأولين للفقه . (١٣١)

لكن لا يخفى : أن ادعاء الخصوصية والاستثناء، يحتاج إلى دليل قاطع به ، مع أن أمهات المؤمنين أنفسهن لم يجزمن بذلك . وإنما قلن : «ما نرى هذا إلا رخصة . . »

الدفع الثانى : أن هذا الحكم كان أولا ، ثم نسخه ماورد بعده من الأحاديث المعارضة له،والتى أوردناها آنفا . وقد ذكر الصنعانى أن هناك رواية للحديث نفسه عن أم سلمة أنها قالت لعائشة: «ولعله منسوخ» (١٣٢) ولا يخفى أن دعوى النسخ بدورها تحتاج فى إثباتها إلى دليل حاسم وهو غير موجود .

الدفع الثالث : وقد اشتهر به تقى الدين بن تيمية : أن هذا الحكم قاصر على حالة الضرورة الملجئة ، كما ورد فى صلب الحديث نفسه أيضاً : . . أن امرأة أبى حذيفة قالت : «يارسول الله ، إن سالما يدخل علىّ ، وهو رجل ، وفى نفس أبى حذيفة منه شىء » فقال رسول الله ﷺ : «أرضعيه حتى يدخل عليك » .

ولا يخفى اقتباس هذا الدفع من الدفع الأول، غير أن ابن تيمية قد فتح الباب لكل ضرورة ملجئة كتلك الضرورة التى صدر من أجلها هذا الترخيص لسالم ، رغبة منه فى الجمع بين هذا الحديث وبين الأدلة القوية للاتجاه الاول . وقد استحسن كثير من الفقهاء والشراح هذه المحاولة التيميّة خروجاً من هذا الخلاف(١٣٣).

---

(١٣١) الميزابى «وفاء الضمانة» جـ ٢ ص١٣٨ .

(١٣٢) الصنعانى « سبل السلام » جـ٣ ص٢٧٧ .

(١٣٣) المرجع والموضع أنفسهما ثم انظر : ا ـ «الشوكانى» المرجع السابق ص ٣٣٣ . ب ـ موفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسى «المقنع» جـ٣ ص٢٩٩ . جـ ـ ابن القيم «زاد المعاد» جـ ٤ ص١٨٢ . د ـ الحسين السياغى « الروض النضير» جـ٤ ص٩٢ ، ٩٣ .

الدفع الرابع : أن هذا الحديث المروى فى قصة سالم يصطدم بعنف ، ليس فقط بالأحاديث الأخرى ، وإنما هو يصطدم بعنف كذلك بقاعدة إجماعية لا جدال فيها وهى: عدم السماح لرجل أجنبي عن المرأة ـ وهو قبل الرضاع أجنبي عنها ـ بالاطلاع على ثديها فضلا عن ملامسته بل الرضاع منه ! (١٣٤) ويبدو أن المدافعين عن رأى عائشة ـ وفى مقدمتهم ابن حزم نفسه ـ لم يستطيعوا أن يجتازوا هذه العقبة الكأداء .

الدفع الخامس والأخير : وأخيراً فهناك دفع ضعيف لكنه طريف ! هو ماورد فى بعض الروايات : أن السيدة عائشة قد اقتنعت بمعارضة الباقيات من أزواج النبي ﷺ وعن سائر أمهات المؤمنين عداها ، وأنها قد رجعت عن رأيها ذاك . لكن هذه الرواية الضعيفة الطريفة ، تنقضها روايات أخرى بأن عائشة لم تزل على رأيها حتى ماتت ، رضى الله عنها (١٣٥).

الشعبة الرابعة والأخيرة : رأينا الخاص :

١٠٧ ـ من مجموع هذه الأقوال التى حشدناها مع أسانيدها ، لا يوجد ـ فى رأينا ـ ما يثبت أمام النقاش العلمى ، سوى الاتجاه الأول الذى يحدد زمن الرضاع التحريمى بعامين ، ثم الاتجاه الأخير الذى يمده مدى الحياة ، وأخيراً تلك الاتجاهات التى حاولت أن تربط بين انتهاء الرضاع التحريمى وبين الفطام . أما بقية الأقوال التى ذهبت إلى تحديدات زمنية للرضاع التحريمى بأكثر من عامين ، فهى كلها تحديدات لا تستند إلا إلى تأويلات واجتهادات هى إلى الشبهات أقرب ، فى مجال لا يجوز فيه الاعتماد على غير النصوص ، وهى كلها على الضد منها !

١٠٨ ـ فأما اتجاه الجمهور إلى قصر الرضاع التحريمى على العامين الأولين من طفولة الرضيع ، فظاهر أنه أقوى الاتجاهات سنداً ، وأكثرها أدلة ، وأوسعها شمولا أو استعداداً لشمول ماعداه من الاتجاهات ، مع شىء من التعديل يسير .

وأما القول بالربط بين انتهاء زمن الرضاع التحريمى وبين الفطام استناداً إلى

(١٣٤) ا ـ المرجع الأخير والموضع نفسه . ب ـ ابن حزم « المحلى » ج ١٠ ص ٢٩ .
(١٣٥) محمد بن يوسف الميزابى « وفاء الضمانة بأداء الأمانة » ج ٢ ص ١٣٨، ١٣٩ .

بعض النصوص النبوية « لا رضاع بعد فصال » أو « لا يحرم من الرضاع إلا مافتق الأمعاء فى الثدى وكان قبل الفطام » فإن هذا الاتجاه، على سلامة منطقه وصحة استدلاله ، لا يتناقض مع فرض حدٍّ زمنى يقيد مافيه من عموم ، بل لعل هذا هو الأقرب لمنطق التشريع الحاسم والأبعد عن إثارة النزاع والادعاء .

أما الاتجاه الأخير الذى تتزعمه السيدة عائشة رضى الله عنها ، والذى يستند إلى حديث نبوى قوى الرواية والإسناد بارتباط التحريم بالرضاع وحده مهما كان عمر الراضع . فنحن لا نشك — بل لا نستطيع أن نشك — لحظة واحدة فى أن هذا الحديث — مع افتراض صحة إسناده — لا يمكن أن يخلو من ملابسات لم ترد معه فيما ورد من روايته ، وإن كان هناك فى صلب هذه الرواية نفسها وفيما أحاط بها مايثير التساؤل حول هذه الملابسات، ونسوق على سبيل المثال منها :

(ا) أن كافة أزواج النبى ﷺ ما عدا عائشة وحدها ، لم يترددن فى معارضة هذا الرأى وفى إنكاره على عائشة ، وليس من المستساغ أن يغفلن جميعاً عن حكم تشريعى خطير كهذا ، بل لا يسائلن فيه عائشة إلا بعد وفاة الرسول ﷺ ؟!

(ب) أنه ليس من المستساغ كذلك : أن يسمح النبى ﷺ — وقد رأينا مفهوم أحاديثه للرضاعة على أساس واضح من صورتها الفطرية الأصيلة — لشاب هو سالم ، أن يكاشف عورة مولاته أو زوجة مولاه ، بل أن يلامس هذه العورة ويرضع منها ، ذلك مالا يستسيغه سائر تاريخ محمد وكل ماهو معروف ثابت عن حرصه البالغ الدقيق على صون الحرمات وستر العورات !

(ج) ثم كيف يستساغ من أبى حذيفة بالذات — وهو الرجل الذى صوره الحديث ممتعضاً لمجرد دخول سالم على أهل بيته — أن يتقبل هذا الأمر الغريب برضاع سالم من زوجته ، دون أن يذكر الرواة عنه فى ذلك اعتراضاً ولا سؤالا ولا استفساراً ؟ والروايات كلها تصور الصحابة يسألون ويستغربون.. والرسول ﷺ يشجعهم على ذلك فيجيبهم ولا يستنكر منهم جرأتهم فى السؤال والاستغراب .

(د) ثم كيف يستساغ الإعراض عن إجماع سائر أزواج النبى ﷺ ماعدا عائشة

رضى الله عنها- فى سبيل الاعتداد برواية عائشة وحدها ؟ وكلا الرأيين واردفى صلب الحديث . . . فليس بعضه بأقوى سنداً من بعض ؟

(هـ) فكيف إذا كانت هناك روايات أخرى عن عائشة نفسها بخلاف مضمون هذا الحديث فى عدد الرضعات التى ورد النص عليها فى بعض رواياته ؟ بل : بعدولها عن ذلك الرأى ؟

(و) وبعد : فإذا جاوزنا موضوع الحديث لنقف أمام روايته التى حسب لها الفقهاء كل حساب ، لوجدناها مطعونة بيد أحد رواتها وفى الصميم . فهل هناك أبلغ فى هز الثقة برواية هذا الحديث من أن إماما فقيها على رأس نقلته ورواته هو: مالك ابن أنس ـ وهو الفقيه المقيم بين أهل المدينة وذرارى الصحابة ـ نراه يروى الحديث نفسه ثم يعقب عليه بخلافه : «قال يحيى : وسمعت مالكا يقول : الرضاعة . . إذا كان فى ، الحولين تحرم ، فأما ما كان بعد الحولين فإن قليله وكثيره لا يحرم شيئاً وإنما هو بمنزلة الطعام(١٢٦) » ولاشك أن اتجاه الراوى لخلاف مضمون الحديث ، فى مقدمة الأسباب التى اتفق عليها العلماء للطعن فى رواية الحديث .

(ز) فكيف ومضمون هذا الحديث يصطدم بأحاديث نبوية كثيرة ليست ـ جملة أو فرادى ـ بأقل من هذا الحديث إسناداً وقوة؟ بل تزيد عنه أن ظاهر النص القرآنى يشهد لها عليه ؟

(ح) وكيف ومضمون هذا الحديث يصطدم بما أجمع المسلمون عليه من آداب وتقاليد؟

١٠٩ ـ وأخيراً وفى رأينا : فإن هذا الحديث الذى تشبثت به ـ فيما روى عنها ـ عائشة ، لايخرج فى نظرنا عن أحد احتمالين لا ثالث لهما :

(ا) فإما أن روايته ـ على رغم كل ما قيل فيها ـ قد تسرب إليها خطأ الرواة وضعف السند، ولم يقل أحد ـ ولن يقول ـ إن رواية هذا الحديث بالغة ما بلغت ، يمكن أن تصل إلى مرتبة القطع باليقين .

(ب) وإما أن هناك ظرفا غامضا خاصا بحادث سالم هذا حمل النبى ﷺ على إصدار

(١٢٦) مالك بن أنس « الموطأ » جـ ٢ ص ٤٣ .

هذه الرخصة الاستثنائية ، ولم تفصح الرواية التى وصلتنا عن هذا الظرف(١٣٧) . ونحن بهذا نؤيد ـ على احتمال فقط ـ القول بخصوصية هذا الحادث ، لكننا لانستسيغ ماذهب إليه بن تيمية من فتح هذا الباب الاستثنائى ليشمل كل ضرورة ملجئة بطريق القياس . وإنما يمكن أن يكون ترخيصاً تاريخياً خاصا محدداً لايقاس عليه .

١١٠ ـ وختاما للمطاف : فإننا نرجح الاتجاه لامتداد المهلة للرضاع التحريمى إلى العامين الأولين من عمر الرضيع فحسب ، ما لم يحدث فطام واستغناء عن الرضاع ؛ فإن الرجوع للرضاع بعده لا يتعلق به تحريم ولو كان ذلك الرجوع خلال هذين الحولين ، مستعصمين بالنص القرآنى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة » ، ثم بنصوص الأحاديث النبوية الصحاح : « إنما الرضاعة من المجاعة » ، لا رضاع بعد فصال » ، و « لا رضاع إلا ما فتق الأمعاء فى الثدى وكان قبل الفطام » .

المطلب الثانى : المحرمات بالرضاع :

١١١ ـ تقديم وربط : واضح مما سبق : أن الأساس التشريعى للتحريم بقرابة الرضاع ، هو نص القرآن فى سياق المحرمات « حرمت عليكم ... وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة » .

بيد أن هناك حديثا نبويا شريفا اتفق على روايته جمهور الثقات من الرواة ، وعلى رأسهم البخارى ومسلم فى صحيحهما ، كما رواه الترمذى والنسائى وأبو داود وابن ماجه عن رسول الله ﷺ أنه قال : « يحرم من الرضاعة مايحرم من النسب » وفى رواية « يحرم من الرضاع مايحرم من الرحم » وفى رواية ثالثة للترمذى « إن الله حرم من الرضاع ماحرم من الولادة » وفى رواية له ولأحمد بن حنبل « إن الله حرم من

---

(١٣٧) حاول ابن قتيبة جاهداً أن يزيح هذا الغموض وأن يفسر أسباب استثناء سالم بهذا الخصوص لظروف خاصة بعلاقته سالم بأسرة أبى حذيفه ، لكنه تفسير لا ينقع الغلة ولا يحسم البحث . . انظر : ابن قتيبة « تأويل مختلف الحديث » ص ٣٩١ وما بعدها .

الرضاع ما حرم من النسب ، كذلك روى البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وأبو داود وابن ماجة عن عائشة رضى الله عنها : « أن (أفلح) أخا (أبى القعيس) جاء يستأذن عليها وهو عمها من الرضاعة بعد أن نزل الحجاب ، قالت : فأبيت أن آذن له ، فلما جاء رسول الله ﷺ أخبرته بالذى صنعت فأمرنى أن آذن له ، وفى رواية لأبى داود : قالت عائشة : دخل علىّ أفلح ، فاستترت منه ، فقال : أتستترين منى وأنا عمك؟ قلت : من أين ؟ قال : أرضعتك امرأة أخى ، قلت : إنما أرضعتنى المرأة ولم يرضعنى الرجل ، فدخل علىّ رسول الله ﷺ فحدثته فقال : إنه عمك فليلج عليك » أى : فليدخل عندك . غير أن الفقهاء والشراح يختلفون بين التضييق والتوسعة فى تطبيق هذه النصوص ، وينتهى كل ذلك الخلاف إلى اتجاهات ثلاثة فى تطبيق التحريم بالرضاع ، نخص لكل واحد منها فرعا مستقلا ، ثم نتبعها بفرع ختامى لإبداء رأينا الخاص .

الفرع الأول : غاية التضييق فى التحريم بالرضاع :

١١٢ – ذكر ابن قتيبة – ويبدو لنا أنه هو المصدر الذى نقل عنه الباحثون من بعده – أن « الخوارج » يخرجون على الاعتداد بالأحاديث النبوية التى تحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب ، ثم ذهب يتابعه وينقل عنه ذلك بعض الباحثين حتى جيلنا الحاضر (١٣٨) .

١١٣ – بيد أننا نرجع إلى تلك المؤلفات القديمة التى كرسها أصحابها لرصد أقوال الفرق الإسلامية فى مواطن الخلاف ، فلا نرى لهذا القول أثراً (١٣٩) ثم ننتهى إلى المراجع الخارجية نفسها ، فنرى الفقيه الخارجى الإباضى ، محمد بن يوسف الميزابى يعقد مبحثاً مستقلا بالعنوان وبالنص التاليين : « قال رسول الله ﷺ (يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب) وفى رواية (يحرم من الرضاع ما يحرم من الولادة) ولما أرادوا إنكاح ابنة حمزة لرسول الله ﷺ منعهم وقال : (إنها ابنة أخى من الرضاعة) » .

---

(١٣٨) ابن قتيبة « تأويل مختلف الحديث » ص ٢٤٣ وما بعدها . ثم انظر مثلا : على حسن عبد القادر (نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى) ص ١٨٥ .

(١٣٩) أ — أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى « مقالات الإسلاميين » جزءان .

ب — عبد القاهر بن طاهر البغدادى الأسفرايينى « الفرق بين الفرق » جزء واحد .

ج — محمد بن عبد الكريم الشهرستانى « الملل والنحل » .

بل إن هذا الفقيه الخارجى الإباضى ليعود إلى تأكيد ذلك فى عدة مواضع ، بل إنه ليحشد سائر الأحاديث النبوية التى أوردناها فيما سبق ، ثم يضيف إليها حديثاً آخر صحيحاً رواه مسلم وغيره ومضمونه : أن العم الرضاعى لحفصة أم المؤمنين كان يستأذن فيدخل عندها بعلم الرسول ﷺ وبرضاه ، وأن عائشة سألته : لو كان عمى فلان كان حياً لدخل علىّ ؟ (لعم لها من الرضاعة) فقال رسول الله ﷺ « نعم ، يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب » كما يروى حديثاً آخر ونصه : « لا تنكح من أرضعته امرأة أبيك ولا امرأة ابنك ، ولا امرأة أخيك » بل إن الميزابى ليقرر أن المذهب الخارجى الإباضى يطابق مذهب الجمهور ، ثم يذكر الاتفاق على ذلك فيقول ما نصه : « والعمل على هذا عند أهل العلم ، لا نعلم فى ذلك اختلافاً .. ! »(١٤٠)

الفرع الثانى : اتجاه الجمهور إلى أقصى التوسع فى التحريم بالرضاع :

١١٤ - ذهب جمهور الفقهاء الأولين والمدرسين إلى انعقاد التحريم بالقرابة الرضاعية وامتدادها إلى ما يمتد إليه التحريم بالقرابة النسبية وبقرابة المصاهرة جميعاً ، كما ذهبوا إلى ارتباط التحريم بالأصل الأبوى الرضاعى ، وهو الزوج المشترك لزوجتين أو زوجات إذا أرضعت كل زوجة ولداً أو بنتاً فينعقد التحريم بين هؤلاء الأولاد والبنات لاشتراكهم فى أصل أبوى رضاعى هو الزوج المشترك بين هؤلاء الأمهات الرضاعيات ..(١٤١)

١١٥ - وقد روى الاتجاه إلى هذا التعميم ، عن جمهور من الصحابة والتابعين ، منهم : عائشة أم المؤمنين ، وعلى بن أبى طالب ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله ابن عباس ، وزينب بنت أم سلمة أم المؤمنين - وليست من بنات النبى ﷺ - والزبير ابن العوام ، ثم القاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق ، وطاوس ، وعطاء بن أبى رباح ،

(١٤٠) محمد بن يوسف الميزابى الإباضى « وفاء الضمانة » ج ٢ ص ١٢٩ ، ١٣٢ — ١٣٤ ، ص ١٣٩ .

(١٤١) درج الفقه الإسلامى على تسمية هذا المبحث بموضوع « لبن الفحل » ويقصدون به ارتباط التحريم الرضاعى بالرجل الذى كانت علاقته بالمرضعة هى السبب فى نزول اللبن منها ، والفحولة هى الذكورة ، لكننا أعرضنا عن هذه التسمية واكتفينا بذكرها فى الهامش .

والحسن البصرى، ومجاهد، والشعبى، وعروة بن الزبير، والليث بن سعد، والأوزاعى، والثورى .. كما روى عن أئمة الفقه المدرسى مثل أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد بن حنبل، كما استقر عليه الفقه الشيعى الزيدى والإمامى (ماعدا قلة سنذكرها فى الفرع التالى) بل لقد استقر عليه الفقه الخارجى الإباضى بوضوح كما أسلفنا حالا(١٤٢).

١١٦ - وهكذا ذهب الجمهور إلى إطلاق القياس إطلاقا كاملا، بما فى ذلك قياس هذه القرابة الرضاعية على قرابة الأصهار أيضا، بل لقد طوّح بهم هذا القياس الواسع المطلق، إلى أن يصادفوا حالات رضاعية وجدوها غير محرمة بالرضاع مع أن نظائرها محرمة فى قرابة أخرى، وظنها بعضهم استثناءات ترد على القاعدة، ثم اختلفوا فى تعدادها زيادة ونقصا، إلى أن ظهر - عند التحقيق - أنها لا داعى لاستثنائها، لأن الحالات المناظرة لها تقوم على علاقات خاصة بها وهى نفسها مناط التحريم،

---

(١٤٢) أ — الحافظ بن كثير «تفسير القرآن العظيم» ج ١ ص ٤٦٩ — ٤٧٢.
ب — ابن رشد «بداية المجتهد» ج ٢ ص ٣٨، ٣٩. ج — الصنعانى «سبل السلام» ج٣ ص ٢٨٠،٢٨٩. د — الشوكانى «نيل الأوطار» ج ٦ ص ٣٣٦ — ٣٣٨. هـ — الميدانى «اللباب شرح الكتاب» ص ٢٢٣ (حنفى). و — شيخى زاده وابراهيم الحلبى «مجمع الأنهر فى شرح ملتقى الأبحر» ج ١ ص ٣٧٥ وما بعدها (حنفى). ك — «در المنتقى شرح الملتقى» الموضع نفسه بهامش المرجع السابق. ح — ابن الهمام «فتح القدير» ج٣ ص٨ — ١١ (حنفى).
ط — محمد عرفة الدسوقى وأحمد الدردير «حاشية الدسوقى على الشرح الكبير» ج ٢ ص ٥٠١ وما بعدها (مالكى). ى — محمد بن الصديق وأبو زيد القيروانى «مسالك الدلالة» ص ١٨٦ وما بعدها. (مالكى) ز — الشيرازى «المهذب» ج ٢ ص ١٦٦ (شافعى).
ل - زكريا الانصارى «تحفة الطلاب» ص ١١١ (شافعى). م - شمس الدين الخطيب «الإقناع» ج ٤ ص ٦١ (الشافعى). ن - بهاء الدين عبد الرحمن المقدسى «العدة» ص ٣٧١، ٣٧٢ (حنبلى)
س - زين الدين عبد الرحمن البعلى «كشف المخدرات» ص ٤١٧ وما بعدها (حنبلى).
ع - محمد بن يوسف الميزابى «وفاء الضمانة» ج ٢ ص١٢٩، ١٣٢ - ١٣٤، ١٣٩ (خارجى إباضى)
ف - الحلى «المختصر الدافع» ص ١٧٥، ١٧٦ (شيعى إمامى). ص - الطوسى «الاستبصار» ج ٣ ص ١٩٩ — ٢٠٢ (شيعى إمامى). ق - شرف الدين الحسين السياغى «الروض النضير» ج ٤ ص ٤٠، ٤١، ٨٧ - ٩٠ (شيعى زيدى). ر - محمد صديق خان «حسن الأسوة» ص ٤٣، ٤٤. ش - ابن حزم «المحلى» ج ١٠ ص ٣ - ٩. ت - ابن القيم «زاد المعاد» ج ٤ ص ١٦٧ وما بعدها.

ويستحيل وجودها فى نطاق القرابة الرضاعية . وهكذا يبقى القياس على اتساعه بدون استثناء .

١١٧ - وبناء على ذلك ، فقد ذهب هذا الفريق إلى تحريم :- (١) الأصل الرضاعى وإن علا . كالأم والجدة من الرضاع . (٢) الفرع الرضاعى وإن نزل . كالبنت والحفيدة من الرضاع . (٣) فروع الأبوين الرضاعيين وإن نزلن كالأخت وبنت الأخت وبنت الأخ من الرضاع . (٤) الطبقة الأولى من فروع الأجداد والجدات الرضاعيين . (٥) الأصول الرضاعية للزوجة وإن علون كالأم والجدة الرضاعيتين للزوجة . (٦) الفروع الرضاعية للزوجة وإن نزلن كالبنت والحفيدة الرضاعيتين للزوجة . (٧) زوجة الأصل الرضاعى. كزوجة الأب والجد الرضاعيين. (٨) زوجة الفرع الرضاعى ، كزوجة الابن والحفيد الرضاعيين . (٩) الجمع بين أختين رضاعيتين .

وجدير بالذكر : أن التحريم بالرضاع لا يمتد إلى الأصول النسبية للرضيع ولا إلى فروع أصوله، وفى رأى هـــذا الفريق أيضا : أن هذا هو التطبيق العام المفروض بالأحاديث النبوية الشارحة لعموم النص القرآنى وذلك بتطبيق التحريم بالرضاع على التحريم بالنسب ، سواء بسواء .

١١٨ - غير أننا نلاحظ :

(ا) أن ما ذكروه من الحالات المحرمة ابتداء من الحالة الخامسة ، هى حالات تعتمد على المصاهرة وحدها (أصول الزوجة وفروعها ، وزوجة الأصل والفرع الرضاعيين والأخت الرضاعية للزوجة) .

(ب) كذلك نلاحظ أن التحريم بالمصاهرة الرضاعية قاصر على الرضيع وأولاده دون أصوله النسبيين، بينما يمتد التحريم بالمصاهرة النسبية إلى الأصول الرضاعية كما فى القرابة النسبية نفسها على السواء .

(ج) وأخيرا فقد سبق لنا عند دراسة « حلائل الأصلاب » أن هذا النص يثور

حوله جدل فقهى : هل يقتصر التحريم على زوجة الإبن الحقيق وحدها ؟ بناء على ظاهر النص : « وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم . . . » أم يشمل التحريم زوجة الإبن الرضاعى أيضاً ؟ وقد رأينا هنا لك رأى الجمهور بتعميم التحريم .

(د) غير أننا نلاحظ هنا : أننا الآن نواجه سبباً آخر لعدم تحريم زوجة الابن الرضاعى - غير ظاهر النص - هو : أن علاقة زوجة الإبن الرضاعى بأبى زوجها علاقة صهرية غير قائمة على الولادة والنسب ، مما يزيد صعوبة قياسها فى التحريم على زوجة الإبن النسبى .

كل ذلك يسوقنا إلى اتجاه الفريق الثالث فى هذا النزاع .

الفرع الثالث : اتجاهان متوسطان :

وفيما يلى عرض هذين الاتجاهين فى شعبتين متواليتين :

الشعبة الأولى : الاتجاه لقصر التحريم على الرضيع والمرضع وأقاربهما .

الشعبة الثانية : الاتجاه لقياس التحريم بالرضاع على القرابة النسبية وحدها .

الشعبة الأولى : الاتجاه لقصر التحريم على الرضيع والمرضع وأقاربهما وحدهما .

١١٩ — يرتكز هذا الاتجاه على مارواه مسلم وغيره عن أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها : « أنها كانت تأذن لمن أرضعته أخواتها وبنات أخيها - باعتبارها خالة رضاعية للرضيع أو عمة نسبية للأم المرضع ، فالعلاقة من جهة الأم المرضع - لكنها لا تأذن لمن أرضعته نساء إخوتها وبنى إخوتها ، لعدم اعتبارها للاشتراك فى أصل رضاعى أبوى ، وأن الجد الرضاعى هو أبوها النسبى أبو بكر : أو بعبارة أخرى لعدم اعتبارها للتحريم من جهة الأب الرضاعى وحده . وقد ورد هذا الخبر بلفظ آخر عن القاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق قال : « كان يدخل على عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها من أرضعته بنات أبى بكر ولا يدخل عليها من أرضعته نساء أبى بكر . » وهذا أيضاً لاعتبار أن القرابة الرضاعية هنا من جهة الأم وحدها لا من جهة الأب الرضاعى .

١٢٠ - كذلك يرتكز هذا الاتجاه ، على خبر أخرجه الشافعى عن زينب بنت

أم المؤمنين أم سلمة رضى الله عنها - وليست من بنات النبي ﷺ - قالت : « كان الزبير ابن العوام ، يدخل عليّ وأنا امتشط ، أرى أنه أبي وأن ولده إخوتى لأن امرأته أسماء ارضعتنى . فلما كان بعد الحرّة[١٤٢] أرسل إلى عبد الله بن الزبير يخطب ابنتى أم كلثوم على أخيه حمزة بن الزبير ، وكان للكلبية - أى : من زوجة أخرى من قبيلة بنى كلب وليس من زوجته أسماء بنت أبي بكر وهى التى أرضعت زينب راوية الخبر - فقلت : وهل تحل له ؟ فقال : إنه - أى : حمزة بن الزبير - ليس لك بأخ ، إنما إخوتك من ولدت أسماء - وهى الأم الرضاعية - دون من ولد الزبير من غيرها . قالت : فأرسلت فسألت والصحابة متوافرون وأمهات المؤمنين ، فقالوا : إن الرضاع لا يحرم شيئاً من قِبَلِ الرجل فأنكحتها إياه » .

١٢١ - كذلك ورد خبر مماثل أن سالم بن عبد الله بن عمر ، كان له زوجة أرضعت أخاه حمزة بن عبد الله ، أى أن سالماً قد أصبح أباً رضاعياً لأخيه حمزة ، كما أصبح حمزة ابناً رضاعياً لأخيه سالم ، ثم أنجب سالم هـــذا من زوجة أخرى ولداً وسماه عمر ، فهو ابن أخى حمزة نسباً ، وهو فى الوقت ذاته أخوه الرضاعى بالنظر إلى الأب الرضاعى (سالم) وتصبح بالتالى بنتُ حمزة هذا بنتَ أخ رضاعى لعمر بن سالم لكن الخبر المروى أنهما تزوّجا فعلا - عمر بن سالم وبنت حمزة - نظراً لأن الأخوة الرضاعية بينهما محصورة فى الأب الرضاعى ، ولم تنتشر من الأم المرضع (زوجة سالم) ولا من الراضع نفسه (حمزة) .

١٢٢ - وهناك خبر رابع عن سالم بن عبد الله بن عمر أيضاً أنه زوّج ابناً من أبنائه من أخت له من أبيه الرضاعى .

١٢٣ - وواضح من هذه الأخبار جميعاً : أن هؤلاء الصحابة قد استقر بينهم وبهم رأى عام فقهى لا يعترف بانتشار التحريم بالقرابة الرضاعية إلا من الأم المرضعة وليس من زوجها رغم اعتباره فى حد ذاته أباً رضاعياً ، لا لشىء إلا لأنه زوج الأم

(١٤٢) موقعة مشهورة بين ثوار الحجاز وجيش الأمويين .

المرضعة ، ويمتد إليه التحريم من جهتها ـ لأن أصحاب هـذا الاتجاه يمدون قياس التحريم فى القرابة الرضاعية إلى قرابة المصاهرة ـ أما فرع هذا الأب الرضاعى فلا يمتد إليها التحريم .

١٢٤ — على أن هذا المفهوم الواضح لتلك الأخبار العملية عن جمهور من الصحابة ، قد ورد التصريح به عن جمهور منهم، ثم من التابعين أيضا ، فقد ورد ما يؤيد هذا القول عن عائشة رضى الله عنها ، كما روى عن عبد الله بن عمر وابن الزبير ورافع ابن خديج ، كما سئل القاسم بن محمد بن أبى بكر فى شأن رجل يريد أن يزوّج غلاماً أخته من أبيه من الرضاعة فقال القاسم : لا بأس بذلك . كما ورد التصريح بذلك عن إبراهيم الشعبى ، والنخعى ، وأبى قلابة ، وإياس بن معاوية القاضى أيضاً ، كما ورد عن سعيد بن المسيب ، وعطاء بن يسار (١٤٤) ، وسليمان بن يسار ، وأبى سلمة بن عبد الرحمن بن عوف ، وأبى بكر بن سليمان بن أبى حثمة، ومكحول، أنهم قالوا كلهم جواباً على سؤال لهم فى هذا : « إنما يحرم من الرضاعة ما كان من قبل النساء ولا يحرم ما كان من قبل الرجال » . كذلك روى هـــذا القول عن طائفة من رواد الفقه الإسلامى العام .

الشعبة الثانية : الاتجاه لقياس التحريم بالقرابة الرضاعية على القرابة النسبية وحدها

١٢٥ — تولى زعامة هـذا الاتجاه : الفقيه الذكى المجتهد ابن تيمية ، الذى ذهب إلى أن صراحة النصوص وضرورة التزامنا إياها وإعمالنا لها، تفرض علينا الوقوف بالتحريم فى العلاقات الرضاعية على ما يناظرها من العلاقات النسبية وحدها ، دون علاقات المصاهرة ، خضوعا لصراحة النصوص التى يعتمد عليها التحريم بالرضاع ، مثل الحديث النبوى « إن الرضاعة تحرم ما تحرم الولادة » و « يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب »(١٤٥) .

---

(١٤٤) وهو غير عطاء بن رباح . الذى أسلفنا تأييده لاتجاه الجمهور فى الفرع السابق .

(١٤٥) ابن القيم « زاد المعاد » ج ٤ ص ١٠ ثم ص ١٧٠ وما بعدها .

١٢٦ - وبناء على ذلك، فليس ممن ينطبق عليها التحريم ، الحالات الخمس الأخيرة التي سردها الفريق الثاني فيما سبق سرده من المحرمات ، وهذه الحالات هي :

١ - الأصول الرضاعية للزوجة وإن علون كالأم والجدة الرضاعيتين. ٢ - الفروع الرضاعية للزوجة وإن سفلن كالبنت والحفيدة الرضاعيتين. ٣ - زوجة الأصل الرضاعي كزوجة الأب والجد الرضاعيين . ٤ - زوجة الفرع الرضاعي كزوجة الابن والحفيد الرضاعيين . ٥ - الجمع بين الأختين الرضاعيتين .

١٢٧ - على أن الحالة الرابعة من هذه الحالات ، وهي زوجة الفرع الرضاعي، يستبعدها من نطاق التحريم - في نظر هذا الاتجاه - أمران : أولهما : أن التحريم بالرضاع مقصور قياسه على التحريم بالنسب، وثانيهما : أن نص القرآن في التحريم « . . وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم . . » ولا شك أن زوجة الإبن الرضاعي ليست من حلائل أبناء الأصلاب[١٤٦] .

الفرع الرابع والأخير : رأينا الخاص :

١٢٨ - في رأينا : أن قياس القرابة الرضاعية على القرابة الصهرية في مجال التحريم بالرضاع ، هو قياس غير سليم ، فقد سمى القرآن زوجات النبي محمد ﷺ « أمهات المؤمنين » لكن هذه الأمومة اقتصرت على تحريم الزواج بهن بعد النبي ﷺ دون سائر مقتضيات الأمومة من التوارث ونحوه ، وفي رأينا : أن القرابة الرضاعية لا تزيد عن ذلك ، إذ ليس لهـا من سمات القرابة غير تحريم الزواج بين أطرافها دون توارث أو استحقاق للنفقة أو ما إلى ذلك من سمات القرابة الحقيقية .

١٢٩ - كذلك : فإن الالتزام بالنصوص النبوية التي يعتمد عليها أساساً ذلك التحريم بالقرابة الرضاعية ، لا يسمح لنا على الإطلاق بقياس المصاهرة على النسب في تطبيق التحريم بالرضاع ، فهي نصوص صريحة في الربط بين الرضاع وبين النسب فحسب ، دون إشارة للمصاهرة ، مع أن المصاهرة ليست فرعا من النسب ولا منطوية

---

(١٤٦) المرجع والموضع أنفسهما .

تحت إطلاقه ، بدليل أن القرآن قد نص على المحرمات بالنسب ، ثم نص على المحرمات بالمصاهرة ، كل منهما على حدة ، فقال : « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ..» وذلك من قرابة المصاهرة . ثم قال : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت » وكل هؤلاء محرمات بالنسب . ثم قال « . . وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن، فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جُناح عليكم ، وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم ، وأن تجمعوا بين الأختين »[١٤٧] وكل هؤلاء محرمات بالمصاهرة .

١٣٠ — كذلك فإن القرآن قد نص على الصهر بعد أن نص على النسب، وجعل لكل منهما نصا مستقلا . «وهو الذى خلق من الماء بشراً فجعله نسباً ، وصهراً»[١٤٨].

ونحن نرى أن كل ذلك يحول دون قياس المصاهرة على النسب فى التحريم .

١٣١ - وختاما وفى رأينا أيضاً : فإن التحريم بالقرابة ينحصر فيما بين الرضيع وفروعه ، وبين المرضعة وأصولها وفروعها ، وفى نطاق النسب وحده ، مع الالتزام بنص القرآن فى تحريم حلائل الأبناء الذين من الأصلاب دون حلائل الأبناء الرضاعيين بخاصة ، وعدم قياس التحريم بالرضاع على التحريم بالمصاهرة بعامة .

المبحث الرابع - القرابة الروحية:

١٣٢ - فى صدر سورة الأحزاب ، نزلت الآية القرآنية : «النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم »[١٤٩] .

وقد ورد حديث نبوى صحيح — مصداقا لهذه الآية — رواه أبو داود والنسائى وابن ماجه وكلهم من الرواة الثقات ، ونصه : « إنما أنا لكم بمنزلة الوالد» .

ثم نزلت بعد ذلك وفى السورة نفسها، آية أخرى تصرح بأبرز النتائج التشريعية لهذه الأمومة الروحية ، وهى تحريم زواج المسلمين بواحدة من أمهاتهم الروحيات

---

(١٤٧) سورة النساء ، الآيتان ٢٢ ، ٢٣ .

(١٤٨) سورة الفرقان آية ٥٤ . وانظر : ابن القيم « زاد المعاد » ج ٤ ص ١٦٩ .

(١٤٩) سورة الأحزاب آية ٦ .

زوجات نبيهم ﷺ بعد فراقه لها : « وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا ، إن ذلكم كان عند الله عظيما »(١٥٠).

١٣٣ — أما سبب التصريح بهذا الحكم القرآنى بتحريم زواج المسلمين بواحدة من أمهات المؤمنين بعد فراقه لهـا ، برغم أن هذا التحريم ليس إلا نتيجة تشريعية منطقية لتلك الأمومة الروحية التى نص عليها القرآن من قبل كما أسلفنا ، فهذا ما تكشف عنه روايات عديدة فى (أسباب النزول): أن رجلا - قيل إنه طلحة بن عبيد الله - صرح بطموحه إلى الزواج من إحدى أمهات المؤمنين بعد وفاة النبى ﷺ ، فنزلت هذه الآية الأخيرة للتصريح بتحريم هذا الزواج (١٥١).

١٣٤ - والذى لا جدال فيه بين المفسرين والفقهاء : أن هذه الأمومة الروحية ليست لها بقية الآثار التشريعية للأمومة الحقيقية، كإباحة النظر إلى الأم، أو التوارث مثلا .. كما أن مما لا جدال فيه بينهم أيضاً : وأن هذا التحريم بالأمومة الروحية ، قاصر على أمهات المؤمنين أنفسهن وحدهن ، فلا يحرم على المسلمين الزواج من أخواتهن باعتبار أنهن خالات للمسلمين مثلا ، فمعلوم أن أم الفضل أخت ميمونة (زوج النبى) كانت زوجاً للعباس ، كما كانت أسماء أخت عائشة زوجاً للزبير ، وكذلك الحال بالنسبة لسائر قراباتهن ، فقد كانت أم عائشة زوجاً لأبى بكر ، وأم حفصة زوجاً لعمر بن الخطاب وهكذا . .

وأخيراً ، فإن مما لا جدال فيه أيضاً : أن هذه الأمومة الروحية لم تنطبق على أزواج النبى ﷺ إلا بالزواج التام النافذ ، أمّا من عقد عليها ثم فارقهـا قبل المسيس - وقد حدث هذا فى ظرف خاص - فلم تكتسب هذه الأمومة الروحية ، ولم تلتزم بنتائجها ، وقد تزوجت هذه المرأة فعلا بعد وفاة النبى ﷺ فى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وحين هم عمر بعقابها أخبره المسلمون بأن النبى ﷺ لم يتم زواجه بها وإنما طلقها قبل الدخول ، كف عمر عنها(١٥٢).

(١٥٠) السورة نفسها الآية ٥٣ .

(١٥١) ا ـ الجلال السيوطى « أسباب النزول » ص ١٤٣ .

(١٥٢) ا ـ الخازن « تفسير الخازن » جـ ٥ ص ٢٢٥ . ب ـ البغوى « معالم التنزيل » جـ ٥ =

١٣٥ ـ وختاماً : فواضح أن هذه القرابة الروحيـــة لم تعد بعد وفاة أمهات المؤمنين إلا أثراً تاريخياً فى سجلات التشريع الإسلامى ، ولم نذكرها إلا لتمام البحث .

المبحث الخامس : القرابة الادعائية بالتبنّى :

١٣٦ ـ جاء حديث القرآن عاماً مطلقاً فى إهدار التبنّى : « ماجعل الله لرجل من قلبين فى جوفه ، وماجعل أزواجكم اللائى تظاهرون منهن[١٥٣] أمهاتكم ، وماجعل أدعياءكم أبناءكم . ذلكم قولكم بأفواهكم ، والله يقول الحق وهو يهدى السبيل » .

ثم يصدر القرآن للمسلمين أمراً حازماً حاسماً بتصحيح هذا الوضع الشاذ : « ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله ، فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم فى الدين ومواليكم[١٥٤] » .

١٣٧ ـ كذلك نص القرآن على النتائج التشريعية لإهدار التبنى ، إذ يصرح بأن الله تعالى قد وجه النبى إلى الزواج بمطلقة من كان متبنّاه وهو زيد بن حارثة ، تأكيداً لإهدار هذا التبنى ، فى قصة مثيرة خالدة[١٥٥] .

المبحث السادس والأخير : تعقيبنا الختامى :

من خلال طوافنا بالقرابة المانعة من الزواج ، نلاحظ الحقائق التالية :

١٣٨ ـ أولا : أن القرابة المانعة للزواج بسائر أنواعها قد وردت فى الشريعة

=ص ١٩٢ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ . ج ـ ابن كثير « تفسير القرآن العظيم » ج ٣ ص ١٦٨ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ . د ـ الصاوى « حاشية الصاوى على الجلالين » ج ٣ ص ٢٦٨ . هـ ـ ابن جزى الكلبى « التسهيل لعلوم التنزيل » ج ٣ ص ١٣٣ — ١٤٣ . و ـ الفخر الرازى « التفسير الكبير » ج٦ ص٥١٨ . ز ـ البيضاوى «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» ص٥٥٣، ٥٦١ . ح ـ النسفى «تفسير النسفى» ج٣ ص٢٩٤ . ط ـ ابن القيم «زاد المعاد» ج٤ ص١٦٩، ١٧٠ . ك ـ الزرقانى « شرح على المواهب اللدنية » ج ٣ ص ٢٤٧ .

(١٥٣) أى أن يقول الرجل لامرأته : أنت على كظهر أمى .. أى أنها محرمة عليه كظهر أمه ، وقد ارتكب أحد المسلمين هذه المقالة فسفهها القرآن تسفيهاً عنيفاً ، واستهل بشأنها سورة : « المجادلة » .

(١٥٤) سورة الأحزاب ، الآيتان ٤ ، ٥ .

(١٥٥) السورة نفسها ، الآيات ٣٦ — ٤٠ ثم انظر : ا ـ محمد حسين هيكل «حياة محمد» ص ٣١٥ وما بعدها .

B — Syed Ameer Ali : «The Spirit of Islam.» pp.235,6.

C — W. Montgomery watt : «Muhammad..» pp.158—9.

الإسلامية محصورة بنصوص قرآنية ، تشرحها وتفسرها نصوص نبوية ذات طابع إلهامي بالوحي التشريعي ، يؤيدها إجماع الرواة على المضمون المرفوع إلى الرسول نفسه ﷺ ، ولم يكن في سائر هذه التفاصيل التشريعية كلها نقطة واحدة من تحريم أو إباحة ، اعتماداً على قياس منطق بحت ، أو فهم عقلي مجرد .

١٣٩ - ثانياً : لذلك ، وبناء عليه : فإن مما لا جدال فيه عند المسلمين عامة ، أن من المستحيل في منطق التشريع الإسلامي أن يتاح اليوم أو غداً ، لفرد أو لمجمع ، بالغاً ما بلغ من العلم بالدين والفقه فيه ، أن يقوم بتعديل أي تعديل في مجال القرابة التحريمية ، بإضافة أو بحذف ، أو إعفاء ، أو تساهل ، مهما كانت الدوافع والظروف . من مثل ما سنره حالا في نظم تشريعية أخرى .

١٤٠ - ثالثاً : أن التحريم الوارد في التشريع الإسلامي بشأن القرابات بسائر أنواعها وتفاصيلها ، هو دائما تحريم بدرجة واحدة هي التحريم المطلق ، أو هي التحريم المبطل بطلانا مطلقا . وهو تحريم بقوة القانون ، لا يملك الأفراد ، ولا تستطيع السلطة العامة أية سلطة كانت ، أن تتجاوز عنه أو تتواضع على خلافه ، بعكس ما سنراه في بعض الشرائع والقوانين الأخرى قريبا .

١٤١ - رابعاً : أن القرابات بسائر أنواعها - مانعة من الزواج أو غير مانعة - قد وردت كلها في صلب القرآن وصميم آياته ، وهو الدستور الأعلى للتشريع الإسلامي ، ولم يترك للسنة النبوية غير القياس على ما جاء في القرآن ، مع أن القرآن نفسه هو الذي اكتفى بالإشارة إلى بعض أمهات الأركان التعبدية للإسلام كالصلاة والزكاة .. تاركا تفاصيلها للسنة النبوية وحدها .

ولعل في هذا ما يؤكد مدى اهتمام التشريع الإسلامي بهذا النطاق التشريعي بالذات .

١٤٢ - خامسا وأخيراً : أن الإسلام قد حاط هذه القرابات المانعة من الزواج واحتاط لها بتوقيع عقوبة على مخالفتها هي أقصى عقوبة عرفها الإسلام أو يعرفها أي تشريع ديني سواه ، وهي عقوبة الردة عن الدين والكفر به كفرانا مطلقا ..

الفصل الثاني

القرابة المانعة من الزواج فى التشريع الإسرائيلى

١ — أجمعت الطوائف الإسرائيلية على أن القرابة المانعة من الزواج تنحصر فى نوعين اثنين من القرابة وهما : ـ أولا — القرابة الرحمية (قرابة الدم) وثانياً — القرابة السببية (قرابة المصاهرة) .

لكن لما كان حديث التوراة ، ومن بعدها الفقه الإسرائيلى ، قد أدمج النوعين إدماجا كاملا ، لذلك نرى دراستهما معاً فى مبحثين متواليين : الأول : لعرض النصوص المصدرية الأولى ، والثانى : لما انتهى إليه الفقه الإسرائيلى .

المبحث الأول : عرض النصوص المصدرية الأولى ، فى تحديد القرابة المانعة من الزواج :

٢ — أجمع الفقهاء الإسرائيليون على أن النصوص التى وردت فى التوراة بتحديد القرابة المـــانعة من الزواج ، محصورة فيما ورد بالإصحاح الثامن عشر من سفر (اللاويين) كما يلى :

« ف ٦ — لا يقترب إنسان إلى قريب جسده ليكشف العورة . أنا الرب . ٧ — عورة أبيك وعورة أمك لا تكشف ، إنها أمك لا تكشف عورتها . ٨ — عورة امرأة أبيك لا تكشف ، إنها عورة أبيك . ٩ — عورة أختك بنت أبيك أو بنت أمك المولودة فى البيت أو المولودة خارجاً لا تكشف عورتها . ١٠ — عورة ابنة ابنك أو ابنة بنتك لا تكشف عورتها ، إنها عورتك . ١١ — عورة بنت امرأة أبيك المولودة من أبيك لا تكشف عورتها ، إنها أختك . ١٢ — عورة أخت أبيك لا تكشف ، إنها قريبة أبيك . ١٣ — عورة أخت أمك لا تكشف ، إنها قريبة أمك . ١٤ — عورة أخي أبيك لا تكشف ، إلى امرأته لا تقترب ، إنها عمتك .

١٥ — عورة كنتك لاتكشف ، إنها امرأة ابنك،لاتكشف عورتها . ١٦ — عورة امرأة أخيك لاتكشف . إنهاعورة أخيك . ١٧ — عورة امرأةوبنتها لاتكشف، ولا تأخذ ابنة ابنهـا أو ابنة بنتها لتكشف عورتها ، إنهما قريبتاها . إنه رذيلة . ١٨ — ولا تأخذ امرأة على أختها للضر لتكشف عورتها معها فى حياتها » .

وفيما عدا ذلك فقد وردت نصوص عقابية ، وضعت الجزاءات لمخالفة هـذه القواعد نفسها . .(١)

المبحث الثانى : القرابة المانعة من الزواج فى الفقه الإسرائيلى :

وينقسم هذا المبحث إلى مطلبين : أولهما للفقه الربانى ،وثانيهما للفقه القرائى .

المطلب الأول : القرابة المانعة من الزواج فى الفقه الربانى :

وقد حصرتها المواد ٣٨—٤١ من (الأحكام الشرعية فى الأحوال الشخصية للاسرائيليين الربانيين)فيما يلى :-

مادة ٣٨ - « قرابة التحريم نوعان : نوع لا ينعقد فيه العقد ،ولا يحتاج إلى طلاق، والأولاد لا يعدّون شرعيين . ونوع يكون العقد فيه باطلا ويجبر الرجل على الطلاق ولا يعدّ أولاده غير شرعيين » .

مادة ٣٩ - « محرمات النوع الأول هن : الأم ، والبنت ، وبنت البنت ، وبنت الابن ، وامرأة العم لأب ، وبنت بنتها ، وبنت ابنها ، والحماة ، وأمها ، والأخت والعمة والخالة وامرأة الأب ، وامرأة الابن ، وامرأة الأخ ، وأخت الزوجة» .

مادة ٤٠ - « محرمات النوع الثانى هن : الجدة ، وامرأة الجد ، وامرأة ابن الابن. وامرأة ابن البنت ، وبنت الابن ، وبنت بنت ابن الزوجة ، وبنت بنت بنت الزوجة، وجدة أبى الزوجة ، وجدة أم الزوجة ، وجدة الجد ، وامرأة العم لأم ، وامرأة الخال » .

(١) السفر نفسه إصحاح ٢٠ وكذلك سفر التثنية إصحاح ٢٢ ، ٢٧ .

مادة ٤١ - « لاقياس فى المحرمات بنوعيها (أى القرابة الرحمية والصهرية) فهن مستثنيات حصراً ، علون أو سفلن ، وماعداهن حلال[٢] » .

٤ — المطلب الثانى : القرابة المانعة من الزواج فى الفقه القرائى :

أما فى الفقه القرائى (من غير المركّبين [٣]) فقد تشعب بهم القياس والاستنباط حتى تعقّد أمر المحارم . بصورة لم يجد فقهاء القرائين إلى شرحها من سبيل إلا صبّها فى جداول بلغ عددها سبعة عشر جدولا . . ثم ذهبوا يشرحون بعد ذلك كيف يمكن البحث فى هذه الجداول[٤] .

وخلاصة ما انتهوا إليه فى ذلك ، هو أن القرابة المانعة من الزواج تنحصر فى النطاق التالى : امرأة الأب ، وألحقوا بها كذلك من زنى بها الأب ، والأم ، وامرأة الأخ ، والأخت ، وزوجة الابن ، والبنت ، وزوجة العم ، والعمة ، وزوجةالخال ، والخالة ، وبنت الابن ، وزوجة ابن الابن ، وبنت البنت ، وزوجة ابن البنت ، وبنت الأخ ، وزجة ابن الأخت ، وزوجة ابن الأخ .

كما انتهوا إلى تحريم الرجل على زوجية أقاربه ، وعلى أقارب زوجيته ، وعلى أقارب زوجية زوجيته ، وعلى زوجية أقارب أقاربه ، وعلى أقارب أقارب زوجيته ، وعلى أقارب أقارب زوجية زوجية أقاربه ، وعلى أقارب زوجية أقارب زوجيته ، وعلى أقارب زوجية أقارب أقاربه ، وعلى أقارب زوجية زوجية أقاربه ، وعلى أقارب أقارب زوجية أقارب زوجيته ، وعلى أقارب زوجية أقارب أقارب زوجيته[٥]

وفيما وراء ذلك : فقد توسع (المركّبون) - من القرائين - أربع درجات

---

(٢) مسعود حاى بن شمعون (الأحكام الشرعية فى الأحوال الشخصية) ص ١٢ ، ١٣ .

(٣) المركبون . طائفة من القرائين توسعوا فى تركيب القرابات التحريمية انظر : مراد فرج « شعار الخضر » ص ٢٩ — ٣٤ .

(٤) مراد فرج « الأحكام الشرعية فى الأحوال الشخصية للإسرائيليين القرائين » ص ٥٦ — ٧٦ .

(٥) المرجع والموضع أنفسهما .

آخر ، غير أن مذهبهم لم يأبه له الفقه الإسرائيلي القـرّائي ، لما فيه من شذوذ ظاهر وإسراف بالغ .

٥ — وبعد : فإن الفقه القـرّائي يعترف بأن ما وراء النصوص هو مجرد اجتهاد قابل للتعديل والإلغاء باجتهاد مثله ، كما حدث فى روسيا سنة ١٩١٠ م بشأن إباحة زواج الأخوين من الأختين ، وزواج أخت الزوجة بعد وفاتها ، وقد وافق على ذلك القرّاءون بمصر(٦) .

بل وأكثر من هذا ، فإن الفقه الإسرائيلي الحديث قد تطرق إلى النصوص ذاتها بالنسخ أو بالتقييد ، وذلك فيما نصت عليه التوراة(٧) من إلزام أخ المتوفى بزواج أرملة أخيه ، واعتبـار هذه الأرملة محرمة على من سواه(٨) : فأما الفقه الرباني فقد اكتفى بتقييد هذا التحريم بمدة حياة الأخ الباقى . بينما ذهب الفقه القرائى إلى أن هـــذا النص فى التوراة منسوخ ، وقد سقط الالتزام به مع سقوط المملكة الإسرائيلية(٩) .

٦ — وأخيراً ، فقد كانت القرابة المانعة من الزواج ميدانا لمعركة حامية بين الفقهين : الربانى والقرائى ، ولعل من الجدير بالذكر : أن (النقل عن الإسلام) هو التهمة التى يرمى بها الربانيون خصومهم من القرائين بدعوى : أن القرائين من وقت نشأتهم وإعراض كبيرهم (عنـــان) عن الشرع الموسوى وميله إلى الشرع الإسلامى ؛ قد غرسوا مذهبهم وطريقتهم على جدول شريعة الإسلام ، وبلغ ما اقتدوا فيه بالمسلمين نحو التسعين فى المائة ، فمن ذلك تشدّدهم فى المحارم أكثر من التوراة ، وإنما فعلوا ذلك تشبّثاً بالدين الإسلامى . فحرّموا مثلهم بنات الأخت وبنات الأخ(١٠)

---

(٦) ا ـ مراد فـرج « اليهودية » ص ٩٧ ، ٩٨ .   ب ـ محمد محمـود نمر وألفى بقطر حبشى « الأحوال الشخصية » ص ٢٣٥ .

(٧) التوراة . سفر التثنية . إصحاح ٢٥ ف ٥ — ١٠ .

(٨) مسعود حاى بن شمعون : المرجع السابق . مادة ٣٦ .

(٩) مراد فرج . « شعار الخضر » ص ٩٣ مع الهامش ، ١٧٤ — ١٨٠ .

(١٠) مراد فرج « اليهودية » ص ٩٧ ، ٩٨ .

الفصل الثالث

القرابة المانعة من الزواج فى التشريع المسيحى

١ — تقديم : لاجدال بين الباحثين فى أننا لانجد فى أقوال السيد المسيح عليه الصلاة والسلام ، نصا واحداً يشير إلى القرابة المانعة من الزواج - أية قرابة كانت - من قريب ولا من بعيد .

٢ — بل إننا لا نجد نصا واحداً صريحا فى هذا الخصوص فى أقوال تلاميذه من بعده ، برغم مايذهب إليه بعض الباحثين من أن هناك فقرة واحدة فى رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثس تتصدى لتحريم زوجة الأب . ونصها الحرفى «يسمع مطلقا أن بينكم زنى ، وزنى هكذا لا يسمّى بين الأمم ، حتى أن تكون للإنسان امرأة أبيه»(١) !

٣ — وفى رأينا : أننا إذا تذكرنا الفساد الاجتماعى الرهيب الذى قال فى ظروفه بولس عبارته هذه ، بل : إذا قرأنا ما قبلها وما بعدها ؛ لتبين لنا مدى الشطط فى حمل هذه العبارة على أن معنى الزنى المذكور فيها هو زواج الرجل من زوجة أبيه ، ولاتّضح بغير شك ؛ أن كلمة الزنى لم تستعمل فى هذا السياق كله لمعنى الزواج بزوجة الأب على الإطلاق ، بل لرأينا بجلاء : أن الزنى الحقيقى بزوجة الأب ، بل بسائر القريبات ، هو وحده المقصود هنا فعلا(٢) .

---

(١) ا ـ شفيق شحاتة (أحكام الأحوال الشخصية) ج ٧ ص ٢٨ وقد نقل النص هكذا : «قد شاع بين الجميع أن بينكم زنى وأن هذا الزنى لا نظير له ولا بين الأمم حتى إن رجلا منكم يحوز امرأة أبيه .»
ب ـ ثروت أنيس الأسيوطى (نظام الأسرة) . وليس فى نقله خلاف عن الأصل غير حذف (لا) من النص (لا يسمى بين الأمم) ولعله خطأ مطبعى .
انظر الأصل : رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس إصحاح ٥ فقرة ١ .

(٢) انظر : ا ـ العهد الجديد ـ رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس ، إصحاح ٥ الفقرات ٩ — ١٢ .
ب ـ محمد موسى « الأصول والأوضاع القانونية » ج ٣ ص ٢١ وما بعدها .
وكذلك :
C — Paul de Régla ; "L' eglise et le mariage" pp.63,64.

٤ — ومن هذا الفراغ المطلق ، بدأ الفقه الكنسى جهاداً شاقا وطويلا ، ليس هذا مجال بسطه ، حتى انتهى إلى ما سنعرضه فيما يلى من تخطيط القرابة المانعة من الزواج .

بل إننا لنلاحظ : أن الفقه الكنسى فى صدر جهاده ذاك ، قد تعمد - لأمر ما - أن يعرض عما وجده بذلك الخصوص فى نصوص العهد القديم ، بل لقد تعمد أن يعلن مخالفته لبعض هذه النصوص .

ففى سنة ٣٠٠ ميلادية انعقد مجمع (الفيرى) وأصدر القاعدة ٦١ من قراراته بتحريم الزواج بأخت الزوجة المتوفاة . الذى قررته التوراة فرضا مفروضا ! وفى القرن الرابع الميلادى أيضاً انعقد مجمع (قيصرية) ما بين سنتى ٣١٤ - ٣٢٥ م ونص فى القاعدة ٢ من قرارته صراحة على منع المرأة من الزواج بأخين على التوالى، وعاقبها — إن فعلت — بالطرد المؤبد . ثم جاءت قواعد باسيليوس (٣٧٠ - ٣٧٨ م) لتأكيد ذلك ، واعتبار الحالة الأخيرة زنى .

كما تعرضت (قوانين الرسل) لمنع من تزوج من أختين أن يكون من رجال الكنيسة(٣) .

والآن : فلنتقدم لدراسة القرابة المانعة من الزواج فى التشريع المسيحى ، وذلك فى المباحث التالية :

المبحث الأول : القرابة الرحمية . المبحث الثانى : القرابة الصهرية .

المبحث الثالث : القرابة بالتبنى . المبحث الرابع : القرابة الروحية .

المبحث الخامس : القرابة الرضاعية . المبحث السادس : رأينا الخاص .

---

(٣) ثروت الأسيوطى . المرجع السابق . ص : ٨ .

المبحث الأول : القرابة الرحمية مانعا مؤبداً من الزواج فى التشريع المسيحى :

وينقسم هذا المبحث إلى مطلبين : أولها : لقرابة الأصول والفروع ، وثانيهما لقرابة الحواشى .

المطلب الأول : قرابة الأصول والفروع:

٥ — هذه هى القرابة التى اصطلح الفقه الكنسى على تسميتها بقرابة (الخطّ المستقيم) وإن كنا نفضّل تسميتها « قرابة الخط العمودى » ولا خلاف بين سائر الكنائس كلها على التحريم الممتد بهذه القرابة إلى الأصل (الأب أو الأم أو الجد أو الجدة) مهما علا ، وإلى الفرع (الابن والبنت وأولاد الأبناء والبنات رجالا ونساء) مهما تدلّى ذلك الفرع .

ولا خلاف بين الكنائس على التحريم المطلق بقرابة الأصول والفروع دون تحديد لدرجة الأصل أو الفرع . كما يتضح ذلك من طوافنا بأحدث تقنيناتها كما يلى :

٦ — أولا - الكنائس الأرثوذكسية :

(ا) الروم الأرثوذكس فى مصر : ورد بالمادة الرابعة من تقنين هذه الطائفة ما نصه : « القرابة بالدم مهما بعدت إذا كانت على خط مستقيم[4] »

(ب) الروم الأرثوذكس فى سوريا : كذلك ورد فى المادة ٣٥ من كتاب (الحق العائلى) المعمول به فى سوريا أن : « القرابة الدموية على خط مستقيم تمنع الزواج بين ذويها إلى مالانهاية،وعليه : فالأقارب المستعلون ،والأم ،والجد ، والجدةفصاعداً إلى ما لانهاية له ، لايتزوجون بالمستسفلين ، أى بالابن والابنة والحفيد والحفيدة وأولادهما إلى ما لانهاية له وبالعكس[5].

(ح) الروم الأرثوذكس فى لبنان : كذلك نصت المادة ٢٢ من التقنين اللبنانى للروم الأرثوذكس على أن : « الزواج ممنوع فى الحالات الآتية : ١ - فى القرابة

(٤) شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية » ج ٧ ص ٣٣ .

(٥) المرجع نفسه ص ٣٤ .

المباشرة (الدموية) بين الأصول والفروع مهما علوا وسفلوا[٦] .

(د) السريان الأرثوذكس فى لبنان : كذلك تنص المادة ١١ على شروط صحة العقد ، ثم تنص الفقرة السادسة منها على ما يأتى . ٦ ـ أن لا يكون الزوجان من ذوى القرابات التالية : « ا » الآباء وزوجاتهم ، والأمهات وأزواجهن وإن علوا . «ب» الأبناء وزوجاتهم والبنات وأزواجهن وإن سفلوا .[٧] .

(ه) السريان الأرثوذكس فى مصر : وذلك أيضاً ما تجده فى تقنين هذه الطائفة مادة ٢٤ التى تقول حاشيتها شرحا لها : « وأمك هى التى ولدتك ، وكل الذين ولدوا والديك ، أى الأجداد جميعهم من جهة الأب ومن جهة الأم حتى الأبد، وابنتك هى التى ولدتها أنت . وكل الذين وُلدوا من ولدها ، أى أبنـــاء بنيك وأبناء بناتك فنازلا[٨] » .

(و) الأرمن الأرثوذكس فى مصر : تنص المادة ٦ على مانصه : « لايجوز الزواج بأصول الشخص ولا بفروعه ، شرعيين كانوا أو طبيعيين[٩] » .

(ز) الأرمن الأرثوذكس فى لبنان . تنص المادة ٢٢ على أن : « الزواج ممنوع بين الأشخاص الآتين « ا » القرابة الدموية لغاية البطن الرابع ، أى بين الأصول والفروع، وبين الأخ والأخت[١٠] » ويستدرك الدكتور شفيق شحاته على ظاهر هذا النص بأن التحديد الوارد فيه « بالبطن الرابع » إنما هو لقرابة الحواشى ، أما قرابة الأصول والفروع فليس لتحريمها حدود[١١] .

(ح) الأقباط الأرثوذكس : يقول الفقيه ابن العسال : « التزويج الممنوع

---

(٦) المرجع نفسه ص ٣٥ وكذلك : أنور الخطيب « الزواج فى الشرع الإسلامى والقوانين اللبنانية » ص ١١٢ .

(٧) المرجعان أنفسهما ص ٤١ ، ١٨٨ على التوالى .

(٨) شفيق شحاتة المرجع السابق س ٤١ .

(٩) المرجع نفسه ص ٤٥ .

(١٠) أنور الخطيب (الزواج) ص٢٢١ .

(١١) شفيق شحاته المرجع السابق ص ٤٥ ، ٤٦ .

خمسة عشر قسما : القسم الأول . زيجة القرائب بالطبع . ولو لم يكونوا من تزويج ناموسى[١٢] » .

ثم جاء نص المـــادة ٢٠ من تقنين الأقباط الأرثوذكس كما يلى : « تمنع القرابة من الزواج . (١) بالأصول وإن علوا ، والفروع وإن سفلوا ، ثم جاء فى ختام المادة نفسها : « وكما يحرم على الرجل أن يتزوج بمن ذُكر ، يحرم على المرأة التزوج بنظيره من الرجال»[١٣].

٧ — ثانياً — الكنائس الكاثوليكية :

أما التقنين الموحَّد للكنائس الكاثوليكية الشرقية ، فقد نص القـانون (أى : المادة) رقم ٦٦ من هذا التقنين على ما يأتى :ـ

« البند ١ — الزواج لاغ فى الخط المستقيم من القرابة الدموية بين كل الأقارب الصاعدين والنازلين شرعيين كانوا أم طبيعين[١٤] » .

وعلى مثل هذا : استقر التقنين الكاثوليكى الغربى الصادر سنة ١٩١٧[١٥] .

٨ — ثالثاً ـ الكنائس الإنجيلية « البروتستنت » :

حاول التقنين الأخير لهذه الطـائفة أن ينص على المحرمات بطريق التعداد لها ، فجاء فى نص مادته السابعة من التقنين المصرى ، والمادة ٢٥ من التقنين اللبنانى ، على ما يأتى :ـ (والنص هنا للتقنين المصرى)

« فى حالة خلوّ الشرائع الروحانية للكنيسة التابع لهـا الطرفان من نص صريح

(١٢) صفى الدين بن العسال « كتاب القوانين » ص ١٩٣ .

وانظر كذلك : الإيغومانوس فيلوثاؤس — وجرجس فيلوثاؤس : « الخلاصة القانونية » ص ٢٠ ، ٢١ مع الهامش .

(١٣) أحمد محمد إبراهيم « مجموعة قوانين » ص ١٣٢ .

(١٤) إرادة رسولية لقداسة الحبر الأعظم البابا بيوس الثانى عشر المالك سعيداً فى نظام سر الزواج للكنيسة الشرقية » ص ١٢ .

(١٥) شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية » ج ٧ ص ٤٩ . وكذلك أنور الخطيب « الزواج » ص ٧٨ .

بعدد درجات القرابة المحرمة للزواج ، لا يحل للرجل أن يتزوج : ١ — بأم أبيه ٢ — بأم أمه (جدته) ٣ — بنته . ٤ — بنت بنته . ٥ — بنت ابنه (حفيدته).

وأمام كل فقرة مما سبق فقرة مقابلة للمرأة بالحالة المماثلة (١٦) .

٧ — وبعد ، فإن أستاذنا الدكتور شفيق شحاته يلاحظ على نص هذه المادة : « أن التحريم فى القرابة المباشرة (العمودية) لا يشمل جميع الأصول وإن علوا ، بل هو مقصور على الأب والأم ، والجد أو الجدة ، كما أنه لا يشمل جميع الفروع وإن سفلوا ، بل هو مقصور على الابن أو البنت وابن أو بنت الابن وابن أو بنت البنت (١٧) » .

لكن وفى رأينا :

فإن تفسير هذا النص الوارد فى التقنين الإنجيلى - المصرى واللبنانى - لا يخرج عن أن واضعى النص قد أجروه مجرى الواقع أو المحتمل الوقوع .

على أن هناك تفسيراً آخر ليس ببعيد ولا مستبعد وهو : أن يكون واضعو القانونين قد افترضوا - بحق - أن يكون فى النص على تحريم الأجداد والأحفاد ما يدل - من باب أولى - على تحريم آباء الأجداد وآباء آبائهم وأولاد الأحفاد وأحفادهم إلى غير حدّ .

ولا يقال : كيف وقد ورد النص فى التقنين الإنجيلى على طريق الحصر . إذ أن هذا الحصر لم ينطق به النص ، وإنما فهمه الشراح من جريان النص على تعداد الحالات المحرمة ، فضلا عن استحالة الحصر صعوداً ونزولا بين الأجداد والأحفاد .

المطلب الثانى : قرابة الحواشى :

٩ — طالت الرحلة بهذه القرابة فى فقه الكنائس المختلفة عبر تاريخ طويل ،

(١٦) ا — قانون المجلس العمومى الإنجيلى ص ٢٥ ، ٢٦ . ب — أنور الخطيب المرجع السابق . ص ١٣١ . ج — شفيق شحاتة : المرجع السابق ج ٧ ص ٥٥ — ٥٧ .

(١٧) شفيق شحاتة المرجع نفسه ص ٥٦ .

نكتفى بالإشارة إليه فى طواف سريع بهذه الكنائس ، على أن من الجدير بالذكر أن نلاحظ دوران هذا الفقه ـ على اختلاف كنائسه ـ حول المحاور الأربعة التالية : الأول : تحديد الدرجة التى يمتد إليها هذا التحريم . الثانى : التفرقة أو التسوية بين فروع الأبوين وفروع الجدين . الثالث : قوة التحريم وتفاوتها بين الإبطال المطلق أو التحريم البسيط . الرابع : منح السلطة الكنسية حق (التفسيح) وهو الترخيص بالتسامح فى هذا المانع ، أو حرمانها منه .

وينبغى أولا أن نحدد مفهوم « الدرجة » فى التحريم بهذه القرابة . وقد أوضح ابن العسال طريقة حساب هذه الدرجة قائلا : ـ « فأما حساب عدد الولادات فى كون بنت العم رابعة مثلا فتقول « أبى أولدنى ، وجدى أولده ، فهـــذه ولادتان ، وجدى أولد عمى ، وعمى أولد ابنته ، فهى ولادة رابعة [١٨] » .

والآن ، فلنتقدم لدراسة هذه القرابة عند الكنائس المختلفة فى ثلاثة فروع : أولها للكنائس الأرثوذكسية ، وثانيها للكاثوليكية ، وثالثها للإنجيلية .

الفرع الأول : قرابة الحواشى المانعة من الزواج عند الكنائس الأرثوذكسية

أولا ــ الروم الأرثوذكس :

١٠ ــ بدأ المطاف بتطبيق القاعدة الرومانية التى أصدرها الامبراطور الرومانى (تيودوز) حين أصدر مجمع القبة سنة ٦٩٢ م القاعدة ٥٤ بتحريم ابنة العم أو الخال، أى التحريم بقرابة الحواشى فى فروع الجدين للدرجة الرابعة على المفهوم الذى أسلفناه لمعنى الدرجة ، وقد ورد مثل هــــذا القرار فى « مجموعة القواعد العربية » . أما عن فروع الأبوين ؛ فقد أصدر الامبراطور (ليون الثالث) ثم ابنه (قسطنطين) قرارات بتحريم بنت ابن الأخ ، وبنت الأخ ، وكذلك بنت ابن الأخت ، وبنت بنت الأخ .

ثم توسع بطاركة القسطنطينية سنة ١٠٣٨ م فى مد التحريم إلى الدرجة السابعة

(١٨) صفى الدين العسال « كتاب القوانين » ص ١٩٤ ، ١٩٥ .
وانظر وكذلك : « شفيق شحاتة » المرجع السابق ج ٧ ص ٤٨ وما بعدها .

غير أنه كان من حق البطريرك الترخيص فى الزواج إذا كانت القرابة من الدرجة السابعة ، ثم امتدت هذه الفرصة إلى الدرجة الخامسة .

وفى القرن الثانى عشر : نص «دستور الأحكام» - وهو عبارة عن رواية لمجموعة الامبراطور (باسيليوس الأول) - على مد التحريم إلى ابنة العم أو ابنة ابن الخال .

ثم انقلب هـــذا الفقه راجعاً إلى التيسير بعد عسر ، فأجاز للرئيس الدينى أن يرخص فى الزواج من بنت ابن الخالة أو الخـال ، دون بنت ابن العم أو العمة . وأخيراً انتهت التقنينات الحديثة للروم الأرثوذكس إلى ذلك التيسير .

١١ - فأما فى مصر ، فقد اقتصرت المـادة الرابعة على مد التحريم إلى الدرجة الخامسة فقط فى قرابة الحواشى . كما نصت المادة نفسها فى ختامها على أن : «للبطريرك فى المجمع حق الإعفاء ، فيصرح بالإعفاء عند ما يكون من الزيجات التى لا يحرمها صريحاً قانون مجمع مسكونى» . أى : مجمع عالمى . وبما أن «مجمع القبة» المسكونى قد قرر تحريم ابنة العم أو الخال . فإن هذا التحريم يخرج عن حق البطريرك فى الإعفاء .

١٢ - كذلك الحال بالنسبة للروم الأرثوذكس فى سوريا ، إذ نجد المـادة ٣٦ من تقنين هذه الطائفة ينص على مثل هـذا النص السابق للروم الأرثوذكس فى مصر - التحريم للدرجة الخامسة - مع خلاف هام وهو عدم النص على منح البطريرك حق الترخيص المنصوص عليه فيما سبق .

١٣ - وأخيراً فى لبنان . نجد أن المـادة ٢٢ من تقنين الروم الأرثوذكس تنص على تحريم الزواج بين قرابة الحواشى ، ولكن إلى الدرجة الرابعة وحدها (أولاد العمومة والخئولة) وهى الدرجة التى وقف عندها قرار مجمع القبة [١٩] .

---

(١٩) انظر فى كل ماسبق : أ - شفيق شحاتة « أحكام الأحوال.. » ج ٧ ص ٢٩ - ٣٥ . ب - أنور الخطيب « الزواج.. » ص ١١٢ . ج - ثروت أنيس الأسيوطى « نظام الأسرة » ص ٨٦ - ٩١ .

D) Jean Dauvillier et Carlo de Clercq "Le mariage.." PP 224 et suiv

ثانياً — السريان الأرثوذكس :

١٤ - بدأ المطاف بالنص الذى أورده «ربـلا» أسقف الرها ، نقلا عن التوراة - وقد أسلفنا نصوصها عن المحرمات فى الفصل السابق - وقد رأى ربـلا أن التحريم يشمل الزواج بالعمة أو الخالة أو ابنة الأخ أو ابنة الأخت .

وفى القرن التاسع ، امتد التحريم إلى ابنة العم أو العمة ، أو ابنة الخال أو الخالة. ثم جاء ابن العبرى فى القرن الثالث عشر ، لينقل عن الفقه الإسلامى نقلا يتضح بجلاء من النقل الحرفى للصياغة الإسلامية للمحرمات من قرابة الحواشى (٢٠).. لكنه لا يقف عند ماوقف عنده الفقه الإسلامى هنا ، وهو فروع الأجداد والجدات إلى الدرجة الموازية للأم والأب كالعمات والخالات ، وإنما يندفع ابن العبرى بالتحريم فى هذه الفروع إلى الدرجة السابعة ، بينما نراه يلتزم بموقف الفقه الإسلامى بالنسبة لفروع الأبوين (٢١) .

١٥ - ثم انقلب الفقه السريانى راجعاً إلى التيسير، فقرر مجمع «ديوان الزعفران» فى القرن السادس عشر : أن ينكمش التحريم إلى الدرجة الخامسة . أما السادسة ، فللرئيس الدينى أن يصدر ترخيصاً فيها . ونلاحظ أن هذا التيسير خاص بفروع الجدين ، أما فروع الوالدين فيبدو - كما سنرى حالا - أن الفقه السريانى قد استقر على القاعدة الإسلامية فيها .

١٦ - ثم صدر التقنين السريانى الأرثوذكسى فى مصر ، محتفظا بهذه القاعدة الإسلامية فى فروع الأبوين ، وهى التحريم المطلق مهما تدلت درجة الفروع ، أما بالنسبة لفروع الأجداد والجدات ، فقد وقف بالتحريم عند الدرجة الخامسة . وفى هذا كله ورد نص المادة ١٤ من هذا التقنين ، أما المادة ١٥ فقد احتفظت للبطريرك بالترخيص فى الزواج بفروع الجدين فيما دون الدرجة الخامسة أيضاً . وواضح ما فى هذا

(20) Op cit : P. 229.

وكذلك : شفيق شحاتة . السابق . ص ٣٩ .

(٢١) ولئن كان من الحق أن تحريم بنات الأخ والأخت مهما سفلن ، قد وردت فى القانون الرومانى أيضاً ، فلسوف نرى أن هذه القاعدة كانت تهتز بأهواء الأباطرة المتعاقبين .

التقنين من زيادة التقارب إلى التحديد الإسلامى لدرجات القرابة المانعة فى الحواشى.

١٧ ـ أما فى لبنان : فقد نصت المادة ١١ فى فقرتها السادسة (الخاصة بدرجات القرابة التحريمية) على ما يلى : « (ج) أفراد الدرجة الثانية مطلقا وهم الإخوة ، والأخوات ، ويضاف إليهم أولاد الإخوة ، وأولاد الأخوات وإن سفلوا (د) أصحاب الدرجة الثالثة ، ومنهم الأعمام والأخوال ، والعمات والخالات ، وبنات الأخ وبنات الأخت . (ه) ومن الدرجة الرابعة : أبناء وبنات العم . » .

١٨ ـ ولا يخفى : اتجاه هذا التقنين إلى إباحة الزواج من فروع الجدين إلى الدرجة الرابعة ودون حاجة إلى ترخيص ، كما لا يخفى : وأن قصر النص على تحريم أبناء وبنات العم ، إنما يكشف عن اتجاه قوى للتقارب التام إلى الشريعة الإسلامية بإباحة زواج أولاد العمات وأولاد الخال أو الخالة ، ولم يبق هذا التقنين إلا على تحريم أولاد العم ، وهو الخلاف الوحيد الباقى بين هذا التقنين وبين التشريع الإسلامى فى مجال القرابة الرحمية عامة(٢٢) .

وأخيراً نلاحظ فى الفقه السريانى عامة : التفرقة بين فروع الأجداد وفروع الآباء . وهى التفرقة التى رأيناها بجلاء فى التشريع الإسلامى .

ثالثا ـ الأرمن الأرثوذكس :

١٩ — فى سنة ٤٤٧ م أصدر المجمع الأرمنى القاعدة ١٣ ، بمد التحريم فى قرابة الحواشى إلى الدرجة الرابعة فى فروع الجدين ، وهكذا امتد التحريم لابنة العم ، أما فروع الأبوين ؛ فقد تقرر بعد ذلك تحريم ابنة الأخ أو الأخت .

وفى سنة ٤٨٨ م حاول مجمع « بارتاو » التيسير فى ذلك ، لكن المجمع التالى فى فى سنة ٧٦٨ م ألغى هذا التيسير . إلى أن ظهرت « مجموعة مختارجوش » لترجع

---

(٢٢) أ ـ شفيق شحاتة « المرجع السابق » ص ٣٩ — ٤٢ . ب ـ أنور الخطيب « الزواج » ص ١٨٨ ، ١٨٩ . جـ ـ D) Jean Dauvillier; op. cit, pp. I28 et suiv.

بالتحريم إلى الدرجة الثالثة ، وبناء على ذلك تحرم العمة والخالة دون بناتهما(٢٣) .

وأخيرا ، جاء التقنين الحديث للأرمن فى مصر ، ليقلد الروم السريان الأرثوذكس فهو يمد التحريم أولا فى قرابة الحواشى إلى الدرجة الخامسة - كما فعل الروم - وذلك بنص المادة السابعه منه ، ثم تعود المادة الثامنة فتتيح للرئيس الدينى الحق فى الإعفاء فى الدرجة الخامسة والرابعة أيضاً كما فعل السريان، ولكن بدون حاجة إلى ترخيص.

٢٠ - أما فى التقنين اللبنانى للأرمن الأرثوذكس فقد نصت المادة ٢٢ (فقرة أ) على تحريم الدرجة الرابعة دون أن تسمح للرئيس الدينى بحق الترخيص فيها . كما اهتمت بالتصريح بتحريم زواج أولاد العمومة والخئولة (٢٤) .

رابعاً — الأحباش الأرثوذكس :

٢٠ — وبعد فلقد وصل الأمر بالقرابة الرحمية إلى حد الاختلاف البعيد فى تحديدها داخل الطائفة الواحدة ويقول الأستاذان : جان دوفيلييه وكرلودى كلرك : إنه وفى بعض الأقاليم الحبشية ، يشمل التحريم كل الأشخاص فى بيت واحد. فأما إقليم « حماسن » فإن الزواج ممنوع بين أفراد العائلة ذات الأرض المملوكة لها على المشاع ، أوالتى تعيش فى قرية واحدة ، يشرب أعضاؤها ماء واحداً ، ويفلحون أرضاً واحدة . وإلا فإن التحريم يمتد إلى الدرجة السابعة فحسب . أما فى إقليم «سيزاى» فإن التحريم إلى الدرجة السادسة فحسب ، ولكن بحساب الدرجات من جانب المرأة ، كما يمتد التحريم إلى الدرجة السابعة بحساب الدرجات من جهة الرجل إذا كانت الأرض مقسمة ، وللدرجة الثامنة إذا كانت ملكية الأرض على المشاع »(٢٥).

---

23) Jean Dauvillier : Ibid. pp, 132 — 5,

(٢٤) أ — شفيق شحاتة : المرجع السابق ص ٤٤ — ٤٦ . ب - أنور الخطيب « الزواج » ص ٢٢١ .

(25) Jean Dauvillier et Carlo de Clercq ;"Le mariage" p. 155.

بل إن تحديد التحريم بالقرابة ليختلف - حتى فى الإقليم الواحد - اختلافا هو غاية فى الاهتزاز والاضطراب : إذ أنه : «وفى إقليم «حماسن» وفى أوقات الاضطرابات، فإن المسموح به تخفيض التحريم إلى الدرجة الخامسة» .

«أما التقنين فقد أصدر الملك (جالاوديوس) سنة ١٥٤٤ م قانوناً بمد التحريم إلى الدرجة السابعة[٢٦] .

خامساً : الأقبـــاط الأرثوذكس :

٢١ - التزم ابن العسّال بالقاعدة الإسلامية فى تحريم فروع الجدين إلى العمات والخالات فقط ، أما فروع الأبوين وهم أولاد الإخوة فيمتد تحريمهم مهما سفلوا[٢٧] وتلك قاعدة استقرت فى الإسلام بينما عرفها القانون الرومانى على تقلب وتردد .

٢١ - ثم جاء التقنين الحديث للأقباط الأرثوذكس ليصوغ هذه الأحكام فى المادة ٢٠ فقرة ٢ ، ٣ على النحو التالى : «تمنع القرابة من الزواج» (ب) بالإخوة والأخوات ونسلهم، (ج) بالأعمام والعمات والخالات دون نسلهم» ، ثم تعود المادة نفسها لتقول : «وتحل بنات الأعمام والعمات ، وبنات الأخوال والخالات ، وكما يحرم على الرجل أن يتزوج بمن ذكر ؛ يحرم على المرأة التزوج بنظيره من الرجال، ويحل للمرأة أبناء الأعمام والعمات ، وأبناء الأخوال والخالات[٢٨] .»

وواضح : أن الفقه القبطى قد استقر على اتجاه الفقه الإســلامى للتفرقة بين

---

(26) Loc. cit.

(٢٧) أ - صفى الدين بن العسال «كتاب القوانين» ص ١٩٣ . ب - الإيغومانس فيلوثاؤس مع جرجس فيلوثاؤس (الخلاصة) ص٢١ مع الهامش . ج - حلمى بطرس (أحكام الأحوال..) ص ٢٣٠، ٢٣١ د - شفيق شحاته (أحكام الأحوال..) ج ٧ ص ٣٥ - ٣٨ . هـ - ثروت أنيس الأسيوطى (نظام الأسرة) ص ٩١ ، ٩٢ . و - محمد محمود نمر وألفى بقطر حبشى (الأحوال الشخصية) ص ١٩٦ ، ص ١٩٧ .

G) Jean Dauvillier..: op· cit P. 131.

H) F. Galtier, S.J. "Le mariage" p.162.

(٢٨) أحمد محمد إبراهيم (مجموعة قوانين ...) ص ١٣٢ .

فروع الجدين والأبوين. كما استقر على التحديد الإسلامى لدرجات المنع فى كليهما.

مناقشة حول الفقه القبطى الأرثوذكسى :

٢٢ - برغم ما يؤكده هذا التطابق الواضح بين ما استقر عليه الفقه القبطى الأرثوذكسى وبين الشريعة الإسلامية فى مجال التحريم بقرابة الأصول والفروع وقرابة الحواشى، وبرغم مايؤكده هذا التطابق من اقتباس واضح من الشريعة الإسلامية، وهو اقتباس لا يرى فيه الفقه التشريعى حرجا ولا جناحا على الإطلاق، خاصة مع خلوّ المصادر الأولى من نصوص عليا يلتزم بها الفقه المسيحى التزاما.. برغم ذلك؛ فإننا نرى أحد الشراح المعاصرين يحاول أن يشرح هذا الاتجاه القبطى الأرثوذكسى بتفسير غريب فيقول: «كان الروم يمنعون من زواج بنت العم وبنت الخال، ولكن المصريين لم يتبعوهم فى ذلك، لأن بطريركهم (ديمتريوس) الثانى عشر كان متزوجا بابنة عمه[٢٩]».

٢٣ - ولا شك أنه مع التسليم بصحة هذه الواقعة - زواج البطريوك بابنة عمه - فلقد كان من المنطقى: تفسير هذا الزواج بأنه تطبيق لما استقر عليه الفقه القبطى الأرثوذكسى كله من إباحة الزواج بابنة العم وليس العكس هو الصحيح! دون اتهام للبطريرك باجترائه على أن يبتدع قاعدة عامة، لمجرد تمكينه من الزواج بابنة عمه!.

٢٤ - كذلك ذهب باحث آخر معاصر، إلى القول بأن «ابن العسال قد استقى أحكام القرابة من قوانين الملوك[٣٠]». بينما نجد هذا الباحث نفسه قد سبق ذلك - مباشرة - بقوله عن «قوانين الملوك»، ما نصه: «نقل واضع الكتاب السورى الرومانى المعروف «بقوانين الملوك» أحكام القانون الرومانى البيزنطى، فمن حيث مانع القرابة: حرم على الرجل الزواج بابنة الأخ وابنة الأخت وأخت الأب وأخت الأم أى العمة والخالة، وتلك قرابة الحواشى من الدرجة الثالثة ومن ثمّ أبيح الزواج ابتداء من الدرجة الرابعة[٣١].»

(٢٩) جرجس فيلوثاؤس عوض «الخلاصة القانونية» ص ١٣٨،

(٣٠) ثروت أنيس الأسيوطى «نظام الأسرة» ص ٩١.

(٣١) المرجع نفسه ص ٨٦، ٨٧.

٢٥ - والحق أنا لا ندرى : كيف غاب عنـــه أن ابن العسال نفسه هو الذى ولى ظهره « اقوانين الملوك » التى اقتصرت على تحريم أولاد الأخ والأخت ، واتجه إلى التشريع الإسلامى وحده فى تقرير التحريم بقرابة فروع الأبوين إلى مالانهاية ، وهى قاعدة إسلامية بحت ، لم يعرفها القانون الرومانى على الإطلاق كما يقرر الباحث نفسه(٣٢) .

المطلب الثانى : قرابة الحواشى عند الكنائس الكاثوليكية :

أولا : الكنائس الكاثوليكية الغربية :

٢٦ - اندفعت الكنيسة الكاثوليكية بالتحريم إلى الدرجة السابعة . بل ، وفى سنة ٧٢١م ، انعقد مجمع (روما) ليقرر أن المفهوم من التحريم بالقرابة إنما هو القرابة أيا كانت درجتها وهكذا يجب سحب التحريم على كل من يتصفون بهذه القرابة مطلقاً .

وقد ضاعف هذا التوسع : وأسرف فيه ، أن الكنيسة الكاثوليكية الغربية قد ذهبت لاقتباس الطريقة الجرمانية فى حساب درجات القرابة وهى : احتساب الدرجات فى قرابة الحواشى من جانب واحد فقط هو جانب الفرع الأبعد عن الأصل المشترك. وهكذا ، ضاعفت من توسعها وتشددها ، إذ أصبح التحريم - بناء على هذا كله - يمتد إلى الدرجة الرابعة عشرة من قرابات الحواشى ، سواء فى ذلك فروع الجدين وفروع الأبوين جميعاً .

٢٧ - حتى آن للفقه الكاثوليكى الغربى أن ينقلب على عقبيه راجعاً عن هذا التشدد بعد أن بلغ فيه أقصى المدى ، ففى سنة ١٢١٥م قرر مجمع « لاتران » : الرجوع بالتحريم إلى الدرجة الرابعة فقط مع احتساب الدرجات من جانب واحد ، ثم تقرر اشتراط أن يتوفر عدد الدرجات الأربع فى كلا الجانبين .

٢٨ - وأخيرا صدر التقنين الكاثوليكى الغربى سنة ١٩١٧ لتنص مادته ١٠٦٧ على

(٣٢) المرجع نفسه ص ٨٦ .

النزول بالتحريم إلى الدرجة الثالثة فقط ، وبشرط توافر الدرجات الثلاث فى كلا الجانبين ، ودون تفرقة بين فروع الأبوين والجدين .

بل كأن هذا التقنين الأخير لم يطمئن إلى أنه قد بلغ من التيسير على الناس ما ينبغى له ، فنص على منح الرئاسات الدينية حقوقا تتفاوت بتفاوت درجاتها فى الترخيص والإعفاء من درجات هذه القرابة (٣٣).

ثانياً : الكنائس الكاثوليكية الشرقية :

٢٩ ـ ترددت هذه الكنائس الكاثوليكية الشرقية فى التحريم بالقرابة بين الدرجة السادسة العادية (الثالثة بالحساب الجرمانى) ، وبين الدرجة الثامنة . ولكن مع منح الرئاسات الدينية سلطات واسعة فى الإعفاء والترخيص . إلى أن صدر التقنين الكاثوليكى الشرقى الموحد فنصت مادته رقم ٦٦ على ما يلى : « البند ٢ — الزواج لاغى فى الخط المنحرف حتى الوجه السادس بالتضمن على أن يتعدد مانع الزيجة كلما تعدد الأصل الجامع . البند ٣ — لا يسمح أبدا بعقد الزواج إذا حصل ريب أن الفريقين قريبان قرابة دموية فى أحد وجوه الخط المستقيم أو فى الوجه الثانى من الخط المنحرف ، البند ٤ — أما فى الخط المنحرف فعدد الوجوه بعدد الأشخاص فى كلا الجانبين ماعدا الأصل (٣٤) .

المطلب الثالث : الكنائس الإنجليلية (البروتستنت) :

٣٠ ـ تنص المادة ٧ من التقنين الإنجيلى المصرى ، وكذلك المادة ٢٥ من التقنين اللبنانى على تحريم : (ا) العم والعمة . (ب) الخال والخالة . (ج) الأخت والأخ شقيقين أو لأب أو لأم . (د) ابن وبنت الأخ والأخت (٣٥)

(٣٣) شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية جـ ٧ ص ٤٧ـ٤٩ .

(٣٤) أ ـ إرادة رسولية لقداسة الحبر الأعظم ص ١٢ وانظر كذلك : ب ـ شفيق شحاتة « أحكام الأحوال » جـ ٧ ص ٤٩ ، ٥٥ . جـ ـ أنور الخطيب « الزواج » ص ٧٨، ٧٩ .

(٣٥) أ ـ قانون المجلس العمومى الأنجيلى المصرى . ص ٢٤ ، ٢٥ . ب ـ أنور الخطيب « الزواج » ص ١٣١ . جـ ـ شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية » جـ ٣ ص ٥٥ ـ ٥٧ . د ـ حلمى بطرس « أحكام الأحوال الشخصية » ص ٢٢٩ وما بعدها . هـ ـ محمد محمود نمر وألفى بقطرحبشى « الأحوال =

المبحث الثانى : القرابة الصهرية مانعاً من الزواج فى التشريع المسيحى :

كما أسلفنا فى المبحث السابق ، فإن هذا المبحث ينقسم بدوره إلى ثلاثة مطالب ، نعالج فى أولها : موقف الكنائس الأرثوذكسية ، وفى ثانيها : الكاثوليكية ، وفى ثالثها : الإنجيلية أو البروتستنتية .

المطلب الأول : القرابة الصهرية المانعة من الزواج عند الكنائس الأرثوذكسية

أولا : الروم الأرثوذكس فى مصر :

٣١ — نصت المادة الرابعة من لائحة الزواج والطلاق على أن : « من موانع الزواج : (ب) القرابة بالمصاهرة مهما بعدت إذا كانت بخط مستقيم ، وإلى الدرجة الرابعة وبما فيها هذه الدرجة إذا كانت بخط غير مستقيم . (حـ) ولا يجوز زواج الأب من كنّته (زوجة ابن الزوجة) وزوجة الأب مع صهرها (والمراد هنا : زوج ابنة زوجها) [٣٦] .

٣٢ — أما عن التحريم بين كل من الزوجين وأصهار قريبه — كأخت زوجة أخيه — فقد سكت عنها هذا التقنين رغم ورودها فى المراجع الأولى للفقه البيزنطى الذى ينبثق منه هذا التقنين . ويذهب أستاذنا الدكتور شفيق شحاته إلى استبعاد أن يكون هذا التقنين قد أعرض عن اعتبار هذه القرابة الصهرية المركّبة [٣٧] .

٣٣ — وفى رأينا أن إعراض النص إعراضا كاملا عن الإشارة إلى نوع كامل قائم بذاته من الأنواع التى ذهب إلى توليدها واشتقاقها وتركيبها الفقه الكنسى فى مرحلة التشدد

= الشخصية » ص ١٩٦ ومابعدها . و — إيهاب حسن إسماعيل : « شرح مبادىء .. » « الأحوال الشخصية » ص ٢٢٣ .

J — Jean Dauirlliar et C.rlo de Clercq : Le mariage,, pp. 103 et suivr.

(٣٦) شفيق شحاتة : المرجع السابق ص ١٩ وهذا هو تفسير سيادته بناء على النص الفرنسى المصاحب لهذا التقنين ، وإن كانت كلمة « كنة » فى اصطلاح التوراة عامة تعنى زوجة الابن أو أرملته . انظر ذلك مثلا فى سفر التكوين اصحاح ٣٨ . وهذا التفسير هو الذى يميل إليه أستاذنا حلمى بطرس : « أحكام الأحوال الشخصية » ص ٢٣٩ .

(٣٧) شفيق شحاتة . المرجع نفسه ص ١٩ ، ٢٠ .

والتوسع فى التحريم ، هذا الإعراض لا يستساغ — فى رأينا — تفسيره إلا برغبة واضعى هـــذا القانون فى التخفف والتيسير ، وسنرى : أن هذا لم يكن هو الموقف الوحيد لعدول التقنينات الحديثة عن تشدد الفقه الكنسى القديم .

٣٤ — وأخيراً فقد انتهت المادة الرابعة من تقنين الروم الأرثوذكس فى مصر إلى الاحتفاظ للبطريرك بحق الإعفاء والتفسيح فى بعض درجات هذا التحريم ما لم يكن قد سبق فيه قرار من مجمع مسكونى (عالمى). (٣٨)

ثانياً : الروم الأرثوذكس فى سوريا :

٣٥ — نصت المادة ٣٧ من تقنين « الحق العائلى » على ما يلى : « قرابة المصاهره بين شخصين تمنع الزواج بينهما حتى الدرجة الخامسة .

ويستظهر أستاذنا الدكتور شفيق شحاته أن هذا التحديد قاصر على الدائرة الأولى وهى علاقة الزوج بأقارب الآخر ، وعلى قرابة الحواشى للزوج الآخر ، أما أصوله وفروعه فبغير تحديد(٣٩) . وأما فى الدائرة الثانية وهى أصهار كل من الزوجين للزوج الآخر فكلاهما يتحدد تحريمه بالدرجة الخامسة .

لكن وفى رأينا : فإن هـــذا الاستظهار غير سليم إذ أن الاقتصار على الدرجة الخامسة أو غيرها حتى فى القرابة الصعودية للأصهار ، ليس بغريب عن الفقه الكنسى بعامة ، والأرثوذكسى بخاصة ، كما سنرى ذلك عند السريان الأرثوذكس مثلا .

أما عن الدائرة الثالثة وهى العلاقة بين أصهار أحد الزوجين وبين أقارب الزوج الآخر ، فقد تصدت لها المادة ٣٨ بالتحريم حتى الدرجة الثالثة(٤٠) .

ثالثا : الروم الأرثوذكس فى لبنان :

٣٦ — نصت المادة ٢٢ من التقنين اللبنانى فقرة ٣ على التحريم بقرابة المصاهرة

---

(٣٨) المرجع والموضع أنفسهما . وكذلك حلمى بطرس : المرجع السابق ص ٢٤١ .

(٣٩) شفيق شحاتة : المرجع نفسه ص ٢٦ .

(٤٠) المرجع نفسه ص ٢٥ ، ٢٦ .

حتى الدرجة الرابعة[٤١] . وبهذا التعميم ، يقتصر النص على التفسير البسيط للمصاهرة بالعلاقة بين كل من الزوجين وأقارب الآخر ، دون العلاقة بين أصهار كل منهما والآخر[٤٢] .

رابعا : السريان الأرثوذكس فى مصر :

٣٧ - نصت المـــادة ١٥ من التقنين السريانى الأرثوذكسى فى مصر على تحريم الأصول والفروع لكل من الزوجين على الزوج الآخر مهما علوا أو سفلوا ،اقتباسا للقاعدة الإسلامية التى سبق أن اقتبسها هذا الفقه نفسه من قبل على يد إمامه: ابن العبرى فى باب القرابة الرحمية[٤٣] .

أما فى قرابة الحواشى فقد نصت هذه المادة من ذلك التقنين على الوقوف بالتحريم عند الدرجة الخامسة . ولكن ذلك التحديد خاص بفروع الجدين ، وأما فروع الأبوين فالتحريم فيها مطلق . وأخيراً فقد احتفظ هذا التقنين للبطريرك بسلطة الإعفاء والتفسيح فى الدرجة الخامسة[٤٤] .

خامسا : السريان الأرثوذكس فى لبنان :

٣٨ - اختلف هذا التقنين عن أخيه المصرى ، فنجد فيه نص المادة ١١ فقرة ٦ على التحريم لزوجات أصول الرجل وزوجات فروعه بالمصاهرة - كما فعل التقنين المصرى - لكنه بالنسبة لأصول الزوجة وفروعها وقف بالتحريم فيها عند الدرجة الخامسة فحسب ، أما قرابة الحواشى لكل من الزوجين بالنسبة للزوج الآخر فقد امتد هذا التقنين بالتحريم إلى حواشى الزوج والزوجة لغاية الدرجة الخامسة ،

---

(٤١) أنور الخطيب « الزواج فى الشرع الإسلامى والقوانين اللبنانية » ص ١١٢ .

(٤٢) المرجع والموضع أنفسهما وكذلك : شفيق شحاتة المرجع السابق ص ٢٦، ٢٧ وكذلك حلمى بطرس « أحكام الأحوال الشخصية » ص ٢٤١ .

(٤٣) راجع الفقرات ١٤، ١٥ ، ١٨ من هذا الفصل .

(٤٤) شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية » جـ ٨ ص ٥٨ - ٦٠ .

دون تفرقة بين فروع الأبوين وفروع الجدين(٤٥) .

ونلاحظ أن كلا التقنين قد اقتصر على التحريم بالمصاهرة فى نطاق واحد هو علاقة أحد الزوجين بأقارب الزوج الآخر ، مع الإعراض عن التركيب الذى ذهب إليه الفقه الكنسى القديم .

سادسا : الأرمن الأرثوذكس فى مصر :

٣٩ - تنص المادة ٦ من التقنين الأرمنى المعمول به فى مصر على أنه : « لا يجوز الزواج بأصول الزوج الآخر ولا بفروعه » ثم تنص المادة ٧ على أنه : « لا يجوز للشخص أن يتزوج بأصهاره لغاية الدرجة الرابعة ، مع احتساب الغاية » كما تنص المادة ٨ على أنه « يجوز للرئيس الدينى فى الحالات المنصوص فى المادة السابقة أن يبيح الزواج بالأصهار لغاية الدرجة الثالثة بصفة استثنائية »(٤٦) .

سابعاً : فى لبنان :

٤٠ — نصت المادة ٢٢ من تقنين الأرمن الأرثوذكس فى لبنان على أن : « الزواج ممنوع بين الأشخاص الآتين . (ا) القرابة (المصاهرة) .(٤٧) لغاية البطن الثالث والغاية داخلة ، أى بين (الحماه)(٤٨) وكنته(٤٩) وبين الحماة والصهر(٥٠) وبين الرجل وزوجة شقيقه(٥١) . ولا يمكن للرجل بعد فسخ الزواج أن يتزوج من شقيقة زوجته المطلقة إلا فى حالة وفاة زوجته ، فقط يمكن للرجل أن يتزوج من شقيقة زوجته بإجازة الكاثوليكية(٥٢)

(ب) بين الرجل وابنة زوجته وبين (الامرأة)(٥٣) وابن زوجها(٥٤) .

ثامنا : الأقباط الأرثوذكس :

٤١ - انتهت كنيسة الأقباط الأرثوذكس إلى ما نصت عليه المادة ٢١ من قواعد

---

(٤٥) أنور الخطيب « الزواج » ص ١٨٨ ، ١٨٩ .

(٤٦) شفيق شحاتة المرجع السابق ص ٦٧ .   (٤٧) يريد : بالمصاهرة .

(٤٨) يريد : الحمو . وهو الأب لأحد الزوجين بالنسبة للطرف الآخر .

(٤٩) أى : زوجة ابنه .   (٥٠) أى : زوج ابنتها .

(٥١) مناقضة لما رأيناه فى التشريع الإسرائيلى فى حالة وفاة الأخ .

(٥٢) البطريركية .   (٥٣) المرأة .

(٥٤) أنور الخطيب « الزواج » ص ٢٢١ .

أحوالهم الشخصية كما يلى ، « تمنع المصاهرة من زواج الرجل :

(١) بأصول زوجته وفروعها ، فلا يجوز له بعد وفاة زوجته أن يتزوج أمها أو جدتها وإن علت ، ولا بنتها التى رزقتها من زوج آخر أو بنت ابنها أو بنت بنتها وإن سفلت.

(ب) بزوجات أصوله وزوجات فروعه وأصول أولئك الزوجات وفروعهن ، ولا بزوجات أعمامه وأخواله (ج) بأخت زوجته ونسلها ، وبنت أخيها ونسلها .

(د) بزوجة أخيه وأصولها وفروعها (ه) بعمة زوجته وزوجة عمها وخالتها

(و) بأخت زوجة والده وأخت زوج والدته وأخت زوجة ابنته وأخت زوج بنته وما يحرم على الرجل يحرم على المرأة(٥٥) » .

٤٢ - ونلاحظ أن هذا التقنين القبطى الأرثوذكسى المصرى ، قد تحرر إلى أبعد الحدود من القيود التى سيطرت ، ليس على الفقه القديم وحده ، ولكن على كثير من التقنينات الحديثة . ومن جهة أخرى ، فإن هذا التقنين قد ذهب إلى تحريم حالات لم تكن محرمة فى الفقه القديم وهى حالات زوجات الأصول والفروع . وهى الحالات التى ظهرت بجلاء فى التشريع الإسلامى .

٤٣ - ولئن كان الدكتور شفيق شحاته يهاجم هذا المسلك هجوماً طويلا ، لخروجه على منهج الفقه القبطى المصرى القديم ، فإنا لنرى أن هذا التقنين الجديد قد تقدم خطوة طيبة نحو الالتقاء بالتشريع الإسلامى ، وليس على واضعى التقنين فى هذا من حرج ، وخصوصاً بعد ما أسلفناه من عدم وجود نصوص مصدرية عليا يلتزم بها الفقه المسيحى فى هذا المجال (٥٦) .

المطلب الثانى : قرابة المصاهرة مانعاً من الزواج عند الكاثوليك :

٤٤ - نصت الإرادة الرسولية للكنائس الكاثوليكية فى قانونيها ٦٧ ، ٦٨ على

(٥٥) أحمد محمد إبراهيم « مجموعة قوانين . . » ص ١٣٢ ، ١٣٣ .

(٥٦) أ - شفيق شحاتة « أحكام الأحوال » جـ٨ ص ٢٧-٥٦ . ب - حلمى بطرس « أحكام الأحوال الشخصية » ص ٢٤٠ ، ٢٤١ . جـ - جرجس فيلوثاوس : « ملحق الخلاصة القانونية » ص ١٣٩ نقلا عن ليكورى .

التحريم بقرابة المصاهرة الناشئة عن زواج صحيح ولو كان غير مكتمل، وسمتها القرابة الأهلية. كما نصت المادة ٦٩ على التحريم بالمصاهرة أيضاً، لكن فى حدود ضيقة، بناء على ماسمته «مانع الحشمة»، إذا كان هناك زواج باطل، أو علاقة غير مشروعة، وذلك يخالف ما استقر عليه الفقه الأرثوذكسى بعامة(٥٧).

٤٥ - وبعد، فإن قرابة المصاهرة عند الكنيسة الكاثوليكية، تبدو أكثر تعقيدا وتفصيلا، إذ تفرق بين أنواع ثلاثة من قرابة المصاهرة:

النوع الأول: قرابة المصاهرة التى تقوم بين أحد الزوجين أنفسهما وبين أقارب الرحم للزوج الآخر. ثم تفرق هذه الكنيسة فى ذلك النوع الأول بين قرابة الأصول والفروع، فتجعل تحريم الزواج بينهم عاما مطلقا، وبين قرابة الحواشى فتشمل التحريم للدرجة الرابعة فقط. وتقاس درجة الشخص لصهره بدرجته هو من قريبه المتزوج — الطرف الثانى للزواج — أما فى قرابة الأصول والفروع فمن كان أصلا أو فرعا لأحد الزوجين يعتبر كأنه أصل أو فرع للطرف الآخر.

أما النوع الثانى: فهو قرابة المصاهرة بين أقارب الرحم للزوج وأقارب الرحم للمرأة، ويشمل التحريم فيه الدرجة الرابعة أيضاً ولا يتعداها. وحساب درجة القريب هنا يكون بمجموع درجات القرابة الرحمية بين كل من الصهرين وقريبه الذى هو أحد الزوجين(٥٨).

أما النوع الثالث: فهو قرابة المصاهرة التى تنشأ عن زواج شخصين على التوالى بشخص ثالث. أو بشخصين تربطهما قرابة رحمية، وتسمى الكنيسة الكاثوليكية هذه القرابة بالقرابة الأهلية الفرعية، والتحريم فى هذه القرابة قاصر على الدرجة الأولى(٥٩).

---

(٥٧) إرادة رسولية. س ١٣، ١٤.

(٥٨) مثال ذلك: تزوج (حنا) من (ماتيلدا) فيعتبر خال حنا صهرا لخالة (ماتيلدا) من الدرجة السادسة إذ بينه وبين ابن أخته (حنا) ثلاث درجات وبين ماتيلدا وخالتها ثلاث درجات كذلك.

(٥٩) حلمى بطرس «أحكام الأحوال الشخصية» س ٢٤١ — ٢٤٣.

المطلب الثالث : المصاهرة مانعاً من الزواج عند الكنائس الإنجيلية:

٤٦ - تنص المادة ٧ من قواعد أحوالهم الشخصية على مايلى : - « لايحل للرجل أن يتزوج أم زوجته ، وأخت زوجته ، وزوجة جده ، وزوجة أبيه ، وزوجة عمه ، وزوجة خاله ، وزوجة أخيه ، وزوجة ابن أخيه ،وزوجة ابن أخته ،وزوجة ابنه ، وبنت أخ زوجته ، وبنت أخت زوجته ، وبنت زوجته ، وبنت بنت زوجته وبنت ابن زوجته ، وبنت زوجة أبيه » .

« أما المرأة فلايحل لها أن تتزوج : حماها ، وزوج جدتها ، وزوج أمها ، وزوج عمتها ، وزوج خالتها ، وزوج أختها ، وزوج بنت أخيها ، وزوج بنت أختها،وزوج بنتها ، وابن أخت زوجها ،وابن زوجها ، وابن بنت زوجها ، وابن ابن زوجها،وابن زوج أمها .

وجدير بالذكر أنه بتاريخ ١٩٣٤/٧/٥ صـــدر قرار المجلس الإنجيلى بالتصريح بالزواج بأخت الزوجة المتوفاة[٦٠] ، ولا يختلف عن ذلك : التقنين الإنجيلى فى لبنان[٦١] ونلاحظ على هذا التعداد أنه شامل للقرابة ، المانعة كلها سواء أكانت قرابة رحمـــية أم سببية (بالمصاهرة) ولم يعرف البروتستنت غير هذين النوعين من القرابة ، ولذلك فلن نعود للحديث عن الكنيسة الإنجيلية عند الحديث على بقيـة أنواع القرابة الأخرى[٦٢] .

المبحث الثالث : القرابة الرضاعية مانعاً من الزواج فى التشريع المسيحى :

٤٧ - هنا نلتقى بوضوح كامل ، بتأثير الشريعة الإسلامية فى الفقه الكنسى ، وباقتباس هـذا الفقه عنها ؛ إذ أن مما لاشك فيه : أن القرابة الرضاعية لم يعرفها القانون الرومانى ،كما لم تعرفها الكنيسة الكاثوليكية، ولا الكنيسة الإنجيلية ، بل إن

---

(٦٠) قانون المجلس الإنجيلى للطائفة الإنجيلية بالجمهورية العربية المتحدة ص ٢٤،٢٥ .

(٦١) أنور الخطيب « الزواج فى الشرع الإسلامى والقوانين اللبنانية » ص ١٣١ .

(٦٢) أ ـ حلمى بطرس « أحكام الأحوال الشخصية » ص٢٢٩ وما بعدها . ب ـ محمد محمود عمر =

الكنائس الأرثوذكسية لم تعتد كلها بالقرابة الرضاعية ، وإنما اعتمدتها كنائس معينة بذاتها دون باقى الكنائس الأرثوذكسية ، وتلك هى نفسها الكنائس التى ظهرت لديها آثار الفقه الإسلامى فى أكثر من مجال(٦٣) .

ويستهل الأستاذان : جان دوفيليه ودى كارك ، حديثهما عن هذه القرابة قائلين :- « إن الكنيسة السريانية ، والكنيسة القبطية ، والكنيسة الأرمنية ، تعترف بقرابة الرضاع ، وتلتقى حول هذه النقطة مع التشريع الإسلامى »(٦٤) .

٤٨ - حتى فى شروط الرضاع ، نرى اقتباسا ذكيا لأرجح الآراء فى الفقه الإسلامى ، فقد اشترط « ابن العبرى » لقيام ذلك المانع أن يكون الوالدان قد رضعا - بصفة رئيسية - خلال فترة عامين ، دون خلط اللبن بمادة خلال فترة الرضاع كلها(٦٥) .

ونلاحظ هنا ماوقع فيه ابن العبرى من لبس فى اقتباسه عن الفقه الإسلامى ، فقد خلط بين التحديد الزمنى للرضاع المحرم ، وهو كما أسلفنا : عامان فى أظهر الأقوال فى الفقه الإسلامى ، وبين شروط التحريم نفسه .

٤٩ - وقد جمع ابن العسال بين هذه القرابة الرضاعية وبين قرابة التبنى وسماها بالقرابة الرضعية ، فقال « القسم الثالث » (من التزويج الممنوع) زيجة القرائب بالوضع وهم المنزلون بسبب الاشتراك فى الرضاع أو التربية فى منزلة الأولاد وأولادهم ، والوالدين وآبائهم ، والعمومة والخؤولة وزوجة الأب ، ولا يتزوج الأب بزوجة من تبنى به . والوضع هو : أن جدى مثلا ربّى صبية ، وكان أبى يدعوها أخته ، فهى عمتى بالوضع ، أو أمى أرضعت صبية وربّتها معى فهى أختى بالوضع »(٦٦) .

= وألفى بقطر حبشى « الأحوال الشخصية » ص ١٩٦ وما بعدها . ج - إيهاب حسن إسماعيل « شرح مبادىء الأحوال الشخصية » ص ٢٢٣ .

(٦٣) ا - نمر وحبشى . السابق . ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ . ب - حلمى بطرس . السابق ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ . وكذلك

C — Jean Dauvillier et Carlo de Clercq : "Le mariage..." p. 156.

(64) Loc cit.

(٦٥) نمر وحبشى . المرجع والموضع السابقان . وكذلك : Dauvillier Loc. cit.

ثم راجع شروط الرضاع فى صدر الحديث عن القربة الرضاعية فى التشريع الإسلامى .

(٦٦) ابن العسال : « كتاب القوانين » ص ٩٥ .

أما المتنيح الإيغومانوس فيلوثاؤس والرئيس السابق للكنيسة الكبرى المرقسية للأقباط الأرثوذكس ، فلا يشترط للرضاعة ما اشترطه أبو الفرج ، وإنما يقول وهو بصدد الحديث عن موانع الزواج :

« القرابة الوضعية : فلا يتزوج أحد بمن أرضعته أمه إرضاعا تاما كوالدة لولدها ، ولا بأولاده ولا بآبائه[٦٧] » (أى من الرضاع) ثم يعود لتأكيد هذا المعنى بعد ذلك فيقول : « فى أبناء الوضع : أبناء الوضع يعتبرون من جهتين : الأولى من جهة الرضاعة ، وهو إذا أرضعت امرأة طفلا ذكرا أو أنثى إرضاعا تاما عن قصد ، بوالدة لولدها ، صار لذلك الولد قرابة رضاعية مع تلك المرأة ، فيكون ابنها بالوضع لا بالطبع[٦٨] .

أما الأستاذ جرجس فيلوثاؤس فيعلق على النص السابق قائلا : « لم نر للرضاع أحكاما معتبرة »[٦٩] .

٥٠ ـ والذى يبدو : أن هذه العبارة الأخيرة كانت إعلانا لتحول الكنيسة القبطية عن هذا النوع من القرابة وهو قرابة الرضاع ، وفعلا لم يعد لقرابة الرضاع ذكر فى التقنينات الحديثة للكنيستين القبطية والأرمنية الأرثوذكسيتين ، فقد عدلتا جميعها عن الأخذ بهذه القرابة ، ولم يرد لها ذكر فيما أصدرتاه أخيرا من قواعد وأحكام[٧٠] .

٥١ ـ لكن الكنيسة السريانية الأرثوذكسية : أصرت على الاحتفاظ بهذه القرابة الرضاعية ، حتى صدر التقنين الخاص بهذه الطائفة فى لبنان ، ينص فى مادته

(٦٧) المتنيح الإيغومانوس فيلوثاؤس « قانون الكنسية القبطية » ص ٢٢ .

(٦٨) المرجع نفسه ص ٥٦ .

(٦٩) المرجع نفسه هامش ص ٢٢

(٧٠) ا ـ حلمى بطرس « أحكام الأحوال الشخصية » ص ٢٣٦ . ب ـ نمر وحبشى . السابق ص ٢٠٤ . حـ ـ أحمد محمد إبراهيم « مجموعة قوانين » ص ١٣٢ ، ١٣٣ . د ـ أنور الخطيب « الزواج » ص ٢٢١ .

الحادية عشرة ، فقرة ٦ على مايلى : (و) الأخوة بالرضاعة ، ولاتعتبر إلا إذاتوالت الرضاعة سنتين متواليتين ، من حليب حازته المرضعة من زوج واحد ، حتى الدرجة الثالثة »(٧١) .

المبحث الرابع : القرابة بالتبنى ، أو القرابة القانونية :

٥٢ — يقول الأستاذان : جان كربونييه وكرلودى كلرك : « لقد نقلت الكنيسة قرابة التبنى عن قانون (جستنيان) ثم اندفع القانون البيزنطى يبسط نطاق هذا المانع من موانع الزواج إلى نطاق واسع ، حتى لقد ساوى بين القرابة بالتبنى والقرابة الطبيعية . وقد كان الفيلسوف (ليون) هو البادىء بتحريم زواج الإخوة بالتبنى ، ثم تعاقب الكنسيون الذين جاءوا من بعده : (ديمتريوس) و (بلاستاريس) و (هارمينو بولس) يبنون على هذا مبدأ القرابة بالتبنى واعتبارها مانعاً من الزواج ، على قدم المساواة مع القرابة الطبيعية . لكن الكنائس المختلفة ، قد تراجعت بعد ذلك عن هذا الموقف بالنسبة للتبنى واعتبرت بعضها مجرد مانع أدنى من الزواج . أما الكنيسة القبطية ، فقد تابعت الكنيسة البيزنطية فى العصور الوسطى ، فنرى ابن العسال يقرّب بين القرابة بالتبنى والقرابة بالرضاع (٧٣) » .

٥٣ — وجدير بالذكر أن الفقه القبطى الأرثوذكسى القديم ، لم يرحب باعتبار التبنى مانعاً من الزواج . بل على العكس ، نراه يفضل تزوج الابن بالتبنى من بعض أولاده أنفسهم ، مما يستبعد تماماً فكرة التحريم . فابن العسال بعد أن يذكر قرابة التبنى ، يقول : هذا فى قوانين الملوك (٧٢) . فأما الدسقلية ، فندبت للإنسان أن يزوّج ولده باليتيم الذى رباه ، وهذا فيه اتضاع ورحمة فهو أولى (٧٤) .

كذلك يذكر الأستاذ / فيلوثاوس عوض ، مانصه : « اعتبر الأقباط من قديم ، أن

(٧١) المرجع الأخير ص ١٨٩ .

(٧٢) ومعروف أنها أشد ماتكون التصاقا بالقانون الرومانى .

73) Jean Dauvllier et Carlo de Clercq." le mariage" pp. 153 — 156.

(٧٤) شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية » جـ ١ ص ٣٠، ٣١ .

التبنى لا يمنع الزيجة ولذلك ندبت الدسقلية فى الباب الثانى عشر أن يربى الرجل اليتيمة ليزوجها من ابنه . . وقد توسع فى هذا الباب الروم كثيراً . »(٧٥) ثم يقول فى موضع آخر : « والتبنى لم يكن له عند القبط شريعة ، لأن الدسقلية تحول بينه وبين التحريم ، وتندب إلى أن يتزوج الرجل بمن رباها أو يزوج ولده بها (٧٦) .

٥٤ — لكن وبرغم هذا ، فقد بقيت كنيسة الأقباط الأرثوذكس متشبثة بهذا المانع من موانع الزواج ، ونصت المادة ٢٢ من قواعد أحوالهم الشخصية على ما يلى: « لايجوز الزواج : (ا) بين المتبنِّى (بالكسر) والمتبنَّى (بالفتح) وفروع هذا الأخير (ب) بين المتبنَّى (بالفتح) وأولاد المتبنِّى (بالكسر) الذين رزق بهم بعد التبنى . (ج) بين الأولاد الذين تبناهم شخص واحد . (د) بين المتبنى وزوج المتبنى وكذلك المتبنى وزوج المتبنى (٧٧) » أى : تحرم زوجة كل منهما على الآخر .

٥٥ — أما التقنين الأرمنى الأرثوذكسى فى مصر ؛ فقد نصت مادته التاسعة على قصر التحريم على المتبنى ومن تبناه (٧٨) .

٥٦ — أما التقنين الأرمنى الأرثوذكسى فى لبنان ؛ فقد نصت مادته رقم ٣٢ فقرة (د) على أن من موانع الزواج : « القرابة التى من التبنى : بين المتبنى والمتبنى ، وبين أحدهما وزوج الآخر . »(٧٩)

٥٧ — أما تقنين الروم الأرثوذكس فى مصر ؛ فقد حصر هذا التحريم فيما بين المتبنى ومن تبناه فقط ، وخلال مدة التبنى لا يتعداها (٨٠) .

٥٨ — أما فى تقنين الروم الأرثوذكس فى لبنان ؛ فقد نصت المادة ٢٢

---

(٧٥) جرجس فيلوثاؤس عوض (الخلاصة القانونية) هامش ص ٢٢ .

(٧٦) المرجع نفسه ص ١٢٣ .

(٧٧) أحمد محمد إبراهيم (مجموعة قوانين) ص ١٣٣ .

(٧٨) حلمى بطرس « أحكام الأحوال الشخصية » ص ٢٤٤ ، ٢٣٥ .

(٧٩) أنوه الخطيب (الزواج) ص ٢٢١ .

(٨٠) حلمى بطرس المرجع السابق ص ٢٣٤ .

أيضاً فقرة ٥ على أن ينعقد التحريم . « فى القرابة بالتبنى الكنسى فى الأصول والفروع فقط » (٨١) .

٥٩ — أما السريان الأرثوذكس ، فقد صدر تقنينهم فى لبنان معرضاً عن التبنى تماما (٨٢) .

٦٠ — أما الكنائس الكاثوليكية ، فقد فقد جاء القانون ٧١ من الإرادة الرسولية صريحاً فى تقرير أن القول بقرابة التبنى إنما هو قول أجنبى عن الكنيسة دخيل عليها من آثار القانون الوضعى . ولذلك فقد قرر تفويض الأمر فيه للقانون المدنى (؟) ويقول القانون رقم ٧١ من الإرادة الرسولية ما نصه : « إن الذين يعدون غير قابلين بقوة الشرع المدنى لعقد زواج بينهم بسبب الوصاية أو القرابة الشرعية الناشئة عن التبنى ، لا يستطيعون بقوة الشرع القانونى (أى الكنسى) أن يعقدوا زواجا صحيحاً فيما بينهم . ا (٨٣) »

المبحث الخامس : القرابة الروحية مانعاً من الزواج فى التشريع المسيحى :

٦١ — وهذه أيضاً : قرابة دخيلة على المسيحية ، وتسمى فى الفقه الكنسى : القرابة الاشبينية . أو قرابة الاشبين (٨٤) . وهو الذى يستقبل الطفل ويتولى تربيته الدينية منذ تعميده . كما أن الأشبين يسمى أيضاً فى اصطلاح الفقه الكنسى (العرّاب) ويجوز أن يكون الأشبين أبا الطفل أو أمه ، كما يجوز أن يكون أجنبياً عنه . وعندئذ تقوم بين الطفل وبينه بنوّة روحية (٨٥) .

---

(٨١) أنور الخطيب المرجع السابق ص١١٢ .

(٨٢) المرجع نفسه ص ١٨٨ ، ١٨٩ .

(٨٣) إرادة رسولية ص١٤ .

(٨٤) والاشبين كلمة سريانية الأصل معناها الحارس أو الوصى ، وهو الشخص الذى يقبل على عاتقه مهمة تعليم الطفل المعتمد » . فيكون له بمثابة الأب الروحى انظر ؛ حلمى بطرس (أحكام الأحوال الشخصية) ص ٢٢٧ .

(٨٥) المرجع نفسه ص٢٣٧ وقد جاء فيه « والمعمودية طقس دينى ، بتلاوة صلوات معينة ، وغمر الشخص المراد تعميده فى الماء على حسب الأحوال ، ويتعهد الاشبين بتعليمه الدين وتثبيت إيمانه » .

٦٢ — ويقول الأستاذان : جان دوفيلييه ودى كلرك : « وهذه القرابة أيضاً نقلتها الكنيسة البيزنطية عن تشريع (جستنيان) ثم نفخ فيها مجمع (القبة) ومدّ نطاقها الفيلسوف (ليون) ثم (قسطنطين) ولم يكد يأتى القرن العاشر حتى كان الكنسيون قد اتبعوا هذا ، بل لقد تجاوزوه حتى امتد نطاق التحريم بالقرابة الروحية إلى مايساوى القرابة الرحمية . لكن هذا النظام - فى العصر الحديث — أخذ ينزوى ويخضع لتقييدات متزايدة ، فحدده المجمع المقدس المنعقد فى بلغاريا سنة ١٨٩٧ — كمانع من الزواج — بالدرجة الثالثة فحسب ، بل لقد وكل إلى رجال الكنيسة سنة ١٩٣٧ حق الإعفاء من الدرجة الثالثة ، بينما احتفظ لنفسه بحق الإعفاء مرة أخرى - من الدرجة الثانية أيضاً » .(٨٦)

٦٣ — ولم تزل المجامع والكنائس المختلفة تنتقص من هذه القرابة ، وتضيّق حدودها كمانع من الزواج ، على تعاقب العصور ، فبينما ينص ابن العسال على هذه القرابة ويجعلها (القسم الثانى) من التزويج الممنوع : « زيجة القرائب من الشرع وهم أشابين المعمودية ، فإن المقبول والقابل ، لا يتزوج أحدهما بالآخر ، ولا بوالديه ، ولا بأولاده ، ولا بأولاد أولاده ، ولا بزوجه ، ولا أولاد أحدهما بأولاد الآخر ولا تزوّج المرأة بنتها للرجل الذى يقبله زوجها من المعمودية ، وكذلك الرجل لا يزوج ابنه بامرأة قبلتها زوجته ، هؤلاء كلهم قد صارت بينهم قرابة روحانية ، ومن فعل ذلك فلينزل بمنزلة الوثنى والعشار حتى يفترقا ويندما على خطيئتهما .(٨٧)

وبينما يسجل الإيغومانوس فيلوثاؤس ، هذا النص (٨٨) . إذا بالأستاذ جرجس فيلوثاؤس يقول تعليقاً على هذا : « لم تكن الكنيسة القبطية فى بادىء أمرها تعتبرها ، ولكنها دخلت من عند الروم ، ولقد أخذوا يزيدون فيها وينقصون ، ولكن الكنيسة القبطية اتبعتها على حالها الأولى (؟) غير أن هذه القرابة لم تُراع الآن إلا إذا أثبتت

86) Jean Dauvllier et Crlo de Clercq " Le mariage.. " pp. 146, 7.

(٨٧) الصفى بن العسال (كتاب القوانين) ص ١٩٥ .

(٨٨) المتنيح الايغومانوس فيلوثاؤس (الخلاصة القانونية) ص ٢١ .

رسمياً ، ولذلك لم تكن مرعية ، لأنه إذا روعيت كانت نساء القبط كلهن مطـــاقات لاقتبالهن لأولادهن من المعمودية ! والأشبينية لم يعرفها القبط قبلا بالمرة كما يرى من قانونها القديم (٨٩) . ثم يعود ويقول : « أما القرابتان الروحانية (أى الأشبينية) والوضعية (أى التبنى والرضاع) ، فلم ينظر إليهما نظر القرابتين الدموية والمصاهرة ، وأصبحتا غير معمول بهما الآن» (٩٠)

٦٤ — ومهما يكن من أمر ؛ فإن كنيسة الأقباط الأرثوذكس قد عدلت فعلا عن الاعتداد بهذه القرابة، فجاءت قواعد أحوالهم الشخصية خلواً من الإشارة إليها (٩١).

٦٥ — لكن كنيسة الروم الأرثوذكس فى مصر ، اعترفت بهذه القرابة مانعاً من زواج الأشبين بالبنت التى قبلها وبوالديها وابنتها فقط (مادة ٤ من لائحة الزواج والطلاق للروم الأرثوذكس) .

٦٦ — أما تقنين الروم الأرثوذكس فى لبنان ، فقد نصت المادة ٢٢ فقرة ٤ على منع الزواج . « فى القرابة الروحية بالمعمودية بدرجتيها الأولى والثانية (٩٢) .

٦٧ — أما السريان الأرثوذكس ؛ فقد نص التقنين اللبنانى فى مادته الحادية عشرة فقرة (ز) على مايلى : « ويعتبر فى حكم القرابة المانعة للزواج : قرابة العماد والإكليل حتى الدرجة الثالثة » (٩٣) .

٦٨ — أما تقنين الأرمن الأرثوذكس ، فقد نصت المادة ٢٢ فقرة (ح) على التحريم بهذه القرابة فيما بين الصغير أو الصغيرة ، وبين الأشبين ، أو الأشبينة ، ووالديهما كذلك (٩٤) .

٦٩ — أما الكنيسة الكاثوليكية ، فقد نصت المادة ٧٠ من الإرادة الرسولية على

(٨٩) المرجع نفسه هامش ص ٢١ .

(٩٠) المرجع نفسه ص ١٤٠ .

(٩١) أحمد محمد إبراهيم (مجموعة قوانين الأحوال الشخصية) ص ١٣٢ ، ١٣٣ .

(٩٢) أنور الخطيب (الزواج) ص ١١٢ .

(٩٣) المرجع نفسه ص ١٨٩ .

(٩٤) المرجع نفسه ص ٢٢١ .

مايلى: « ١ — يبطل الزواج بالقرابة الروحية المنصوص عليها بالبند الثانى . ٢ — العماد ينشىء قرابة روحية بين الاشبين من جهة والمعتمد ووالديه من جهة أخرى ، وإذا أعيد التعميد ، فلا تحصل للاشبين قرابة روحية إلا إذا قام هو نفسه بدور الاشبين فى إعادة التعميد . »

المبحث السادس والأخير : رأينا الخاص فى نهاية المطاف :

خلال تطوافنا بأنواع القرابة بداية ونهاية فى الشريعة المسيحية ، برزت أمامنا تلك الحقائق الواضحة التالية .

٧٠ — أولا : أن أنواع القرابة وهى خمسة : الرحميـــة والصهرية والرضاعية والادعائية (بالتبنى) والروحية . ليس لها جميعاً نص مصدرى واحد صريح تنبثق منه وتستند إليه ، لا من أقوال السيد المسيح عليه السلام . ولا من أقوال تلاميذه وحوارييه . . وحتى هذه العبارة اليتيمة لبولس إلى أهل كورنثس والتى زعم بعض الباحثين أنها تتعلق بقرابة المصاهرة ، رأيناها بعيدة كل البعد عن أن تكون نصاً صريحاً فى ذلك المجال .

٧١ — ثانياً : أن الفقه الكنسى ، مع التزامه ـ المفروض ـ بما ورد فى التوراة الإسرائيلية ـ التى تسمى بالعهد القديم ـ التزاماً مفروضاً عليه بحكم المبدأ العام الأول الذى أعلنه السيد المسيح فى مستهل رسالته :

« ما جئت لأنقض بل لأكمل » .

فإن هذا الفقه الكنسى لم يعتمد على ماورد فى الشريعة الإسرائيلية فى هذا المجال، وإنما رأيناه يولى وجهه شطر القوانين والشرائع الأخرى (٩٥).

٧٢ — ثالثاً : أنه وفى مقدمة المصادر التى اتجه إليها الفقه الكنسى : القانون الرومانى فى القرون الستة الأولى ، حينما كانت سطوة هذا القانون يسيطر على أفق التشريع يومذاك . فضلا عن النظريات اليونانية.. ويؤكد الدكتور / بول دى رجلا:

95) Dr. Paul de Régla : "L'eglise et le mariage" pp. 86, 119, 125.

« أن (القديس توماس) قد استعار نظرية القرابة المانعة للزواج من فيلسوفه المفضل : أرسطو »[٩٦] .

٧٣ — رابعاً : أنه حينما ظهر التشريع الإسلامى على مسرح الحياة العامة، وبدأ الاتصال الثقافى والسياسى بين المسلمين والمسيحيين « لم يتردد الفقه الكنسى المتحرر من سلطان الدولة الرومانية ، ونعنى به فقه الكنائس الشرقية بعامة ، والفقه القبطى المصرى الأرثوذكسى بخاصة ، فى الاستدارة الواضحة ، والاتجاه الصريح الجرىء ، للاقتباس وللنقل عن شريعة هذا الدين السماوى الجديد ، وقد أعان على ذلك: تلاصق الجوار من جهة[٩٧] ، وإعلان الإسلام فى صميم قرآنه عن منح « المعاملة الممتازة » لأهل الكتاب ، وأن فى مقدمتهم « أقربهم مودة للذين آمنـــوا : الذين قالوا إنّا نصارى[٩٨]» من جهة أخرى[٩٩] .

٧٤ — خامساً : أن كل هذا التأثر والاتصال بهذا المصدر أو ذاك ، لم يكن ليثنى الكنيسة - وبخاصة إبّان عنفوانها المشبوب - نظرتها الزاهدة إلى الزواج بعامة، فكأن التشدد فى مضاعفة التحريم ، ليستوعب أقصى قدر ممكن من درجات قرابة الحواشى ، مجرد مظهر واحد من مظاهر عديدة، تعكس هذه النظرية الكنسية إلى الزواج[١٠٠].

---

96) A — Loc. cit (p. 125)

B — Encyclopedia of the Social Sciences. V. 3, p. 179.

C — Encyclopedia Americana. V. 18, P. 316.

D — Jean Dauvillier et Carlo de Clercq : "Le mariage.." pp. 124 et suiv.

E — F. Galtier : «Le mariage.» pp. 18, 56 et suiv.

F — Robert Pfeifer. "History of new testament times" p: 94.

(٩٧) انظر قوانين التقليد ، وتلاق المدنيتين ، بين تارد Tarde وأستاذنا المرحوم . دكتور إبراهيم سلامه . فى كتابه « تيارات أدبية ، بين الشرق والغرب » ص ١١٥ وما بعدها .

(٩٨) من آية قرآنية فى سورة المائدة برقم ٨٢ .

99) A — Dr. P. néophyte Edelby ; "Essai sur i'autonomie legislative..." pp. 9 et suiv.

B — Jean Dauvillier.. op. cit, p. 17.

100) Dr. Paul de Régla : op. cti. p. M9.

٧٥ — سادساً : أن هذا التشدد ثم الإسراف فيه ، كان محتوماً أن ينتهى إلى رد فعل مضاد لم تستطع أمامه السلطات الكنسية إلا أن تتراجع وأن ترجع إلى كثير من التيسير والتسامح(١٠١).

٧٦ — سابعاً : أن السلطات الكنيسية قد أصرت - ولا تزال - على أن تحتفظ لنفسها بحق التيسير أو « التفسيح » فى بعض الدرجات المحرمة ، وهذا ما لا تعرفه الشريعة الإسلامية على الإطلاق، بل إن المبادىء القاعدية للإسلام لترفض هذا المنطق رفضاً مطلقاً .

٧٧ — ثامناً : أن الكنيسة قد أورثت هذا المبدأ (سلطة التيسير أو « التفسيح » فى بعض الدرجات المحرمة) القوانين الوضعية فى الدول الغير الإسلامية كما سنرى فى الفصل التالى .

101) A — Ibid. pp. 124, 5.

ب — وانظر كذلك : نمر وحبشى السابق ص ١٩٣ . ج — حلمى بطرس : السابق ص٢٢٧ ؛ ٢٢٨ .

الفصل الرابع

القرابة المانعة من الزواج فى القانون المقارن

وينقسم هذا الفصل إلى المباحث الثلاثة التالية :

المبحث الأول : فى القوانين القديمة .

المبحث الثانى : فى القوانين الحديثة .

المبحث الثالث : رأينا الخاص .

المبحث الأول : القرابة المانعة من الزواج فى القوانين القديمة بعامة والقانون الرومانى بخاصة :

١ - يرى بعض الباحثين : أنه ومن رصدنا لتطور القانون المقارن ، يتضح أنه قد خضع فى عهده القديم ، وقبل ظهور الديانات السماوية الكبرى، لمؤثرات سياسية اتجهت بهذا المانع من موانع الزواج ، وهو مانع القرابة ، صوب التخفيف البالغ المسرف ، وإباحة الزواج بين الأقارب الأقربين ، وكان هذا هو رد الفعل للتوسع المسرف الذى كان شائعاً فى ظل النظام الطوطمى الذى كان يبالغ فى إسباغ التحريم بالقرابة على مدى واسع بعيد(١).

٢ - وتحت هذه المؤثرات السياسية، العامة والخاصة ، كالحرص على نقاء العنصر، أو الطمع فى وراثة عرش ، رأينا المشرع الوضعى القديم يتجه بهذا المانع من موانع الزواج نحو التيسير بل نحو المبالغة فيه ... ويقرر الأستاذ / وسترمارك - فى نقده لنظرية (النفور الغريزى) كأساس لاعتبار القرابة مانعا من الزواج - أن المشرع

---

(١) ا - على عبد الواحد وافى (الأسرة والمجتمع) ص ٣٧ . ب - ثروت الأسيوطى: « نظام الأسرة .. « الجماعات البدائية » ص ٦٩ .

الوضعى فى بلاد متحضرة متدينة كمصر الفرعونية ، قد استبـــاح زواج الإخوة والأخوات دون حرج أو نفور ..[٢]

٣ - بل إن الأستاذ / ليتورنو ليقرر أن الفرس القدماء ، قد ذهبوا إلى أقصى المدى ، حتى تزوجوا بأمهاتهم فعلا ، وأكثر من ذلك ، فإن الدين الفارسى القديم تمادى فى ذلك حتى كان يبارك هذا الزواج ويقدسه تقديسا ، فلم يكن الزواج بين القرابات القريبة مباحا فقط ، بل كان موصى به ومندوبا إليه ، ولم يقف تبرير ذلك الزواج عند الحرص على نقاء العنصر ، بل لقد استند أيضا إلى الزعم بوجود الانسجام والتوافق التام فى مثل هذه الزواجات ، ومتانة العلاقات العائلية حين يكون الزوج مولوداً من زوجته ، أو تكون الزوجة مولودة من زوجها[٣] .

٤ - حتى إذا تقدم التاريخ بالقانون شيئا . « وظهرت الديانة الموسوية وانعكست آثارها فى التشريعات الوضعية ، وتجلت أصداؤها فى ثنايا القانون الرومانى[٤] هنالك ظهرت القرابة المانعة من الزواج ، ولكن فى حدود ضيقة نسبيا ، وفى أنواع ثلاثة من القرابة وهى : القرابة الرحمية ، والصهرية وقرابة التبنى ، ولا غير .

٥ - وقد حاول بعض الباحثين أن يربط بالاقتصاد وحده ، تطور القرابة المانعة من الزواج بعامة ، وفى القانون الرومانى بخاصة[٥] وعليه ، فقد كان الرومان فى عهدهم الغابر ، وهو العهد الزراعى ، عهد عبادة الأسلاف ، تحتمى الاسرة كلها بظل الأب الأكبر ، وهكذا اتجه الزواج إلى خارج الأسرة ، وامتد التحريم فى الحواشى للدرجة السادسة بعد تحريم الأصول والفروع[٦] .

فلما تطورت الحياة الاقتصادية من زراعية إلى معدنية ، تمزقت الأسرة إلى فروع

---

(٢) على واف: المرجع نفسه ص ٥٤ — ٥٨ . وكذلك ثروت الأسيوطى . المرجع نفسه ص ٣٨ .

3) A. — M Amirian «Le mariag..» pp. 240, 7.

4) Robert Pfeifer : «History of new Testament times» pp. 94 et suiv.

(٥) ثروت أنيس الأسيوطى « نظام الأسرة بين الاقتصاد والدين » ص٧٨ .

(٦) المرجع نفسه ص ٨٢ ، ٨٣ .

منتقلة ، وعندئذ أجيز الزواج من الاقارب ، حتى انكمش التحريم للدرجة الثالثة من فروع الجدين ، أما فروع الأبوين وأولاد الأخ والأخت ، فالتحريم بغير حدود[٧] كذلك احتاجت الزراعة للأيدي العاملة ومن ثم نشأت قرابة التبني[٨]. أما قرابة المصاهرة ، فلم يعرف القانون الروماني التحريم بها إلا في عصر الإمبراطورية ، بعد أن استقر الناس في المدن ، وبات محتملا حياة الأسرة في مكان واحد ، وهكذا بدأ التحريم بزوجات الأصول والفروع ، وأصول الزوجة وفروعها ، ثم شمل كافة الاصهار بالخط العمودي[٩] .

ثم ظهرت المسيحية واعتنقها بعض الأباطرة ، فبدأ التحريم إلى بعض الأصهار من قرابة الحواشي وهي أرملة الأخ وأخت الزوجة[١٠].

ولسوف نعود لمناقشة هذا التفسير - مع غيره - في الفصل التالي .

٦ - ومهما يكن من أمر ، فإن الذي لا جدال فيه أن القانون الروماني قد استقر على هذه الأنواع الثلاثة من القرابة :

أولا - القرابة الروحية أو النسبية .

ثانيا - القرابة الصهرية .

ثالثا - القرابة بالتبني .

ولم يعرف القانون الروماني القرابة الرضاعية ، ولا القرابة الروحية .

٧ - أولا : أما القرابة الرحمية : فقد استقر القانون الروماني على تحريم عمود النسب على امتداده : الأصول والفروع ، بل اعتبر الزواج بين الأصول والفروع « زنىً إجراميا » .

---

(٧) المرجع نفسه ص ٨٣ ، ٨٤ .

(٨) المرجع نفسه ص ٨٤ ، ٨٥ .

(٩) المرجع نفسه ص٨٥ .

(١٠) المرجع نفسه ص ٨٢ - ٨٥ .

أما قرابة الحواشي - بالقرابة النسبيــة - فى الخط المنحرف ؛ فقد كان الزواج محرما بينهم لغاية الدرجة السادسة حتى العصر الجمهورى .

وجدير بالذكر : أن القانون الرومانى قد ساوى بين القرابة الدموية القائمة على زواج شرعى، وبين القرابة الواقعية على أساس علاقة غير مشروعة ، كما صاغ نظاماً قانونيا للاعتراف بالنسب ، أو لتصحيح العلاقة الغير المشروعة .

٨ — ثم يميل التحريم بالقرابة إلى الضيق بعد اتساع طبقا للنظرية الغالبة فى علم الاجتماع [١١] إذ يتجه القانون الرومانى - فى العصر الإمبراطورى - بهذا المانع من موانع الزواج نحو التيسير ، وذلك حين انكمشت القرابة المــانعة من الزواج بين الحواشى إلى أربع درجات فقط ، بشرط ألا يكون أحد الطرفين فى الدرجة الأولى من الأصل المشترك ، أى : يمنع الزواج بين الأخ وأخته ، كما يحرم بين الرجل وعمته لأنها تنحدر بدرجة واحدة من الأصل المشترك وهو الجد ، كما يمنع الزواج بين البنت وعمها للسبب نفسه، أما بين أبناء العمومة والخئولة فجائز ، ولو أنه تعرض للمنع فى عهد الإمبراطورية السفلى سنة ٤٠٩ م على يد الإمبراطور تيودوز ، ثم أعيد للإباحة على يد جستينيان .

٩ — لكن الجدير بالذكر : أن هذه القاعدة التشريعية قد عصفت بها عواصف الهوى ، حين اشتهى الإمبراطور/ كاوديوس أو (كاود) ابنة أخيه وهى (أجريبين) فكان على القانون الرومانى كله أن ينصاع لهذه الشهوة الامبراطورية ، وكان على مجلس الشيوخ الرومانى أن يسارع (سنة ٤٩ م) لإصدار قرار يستجيب لشهوة الإمبراطور كلود ، فيلغى ذلك المانع الذى يقف باسم القانون أمام هذه الشهوة الطارئة ، بل إن قرار مجلس الشيوخ - ممعنا فى التبجح ! - قد اقتصر على إباحة زواج ابنة الأخ دون ابنة الأخت .. (؟)

---

(١١) على عبد الواحد وافى (الأسرة والمجتمع) ص ٣٧ .

وأخيراً ، جاء الإمبراطور قسطنطين ، فألغى هذا الإلغاء ! وحرم ما أباحه كلوديوس ، بل لقد قرر عقوبة الإعدام لمن يقدم على ما أقدم عليه كلوديوس من قبل !

وسنرى فى المبحث التالى ، أن هذا الاستثناء الذى جنحت إليه رغبة الإمبراطور كلود قد أصبح سابقة خطيرة استندت إليها بعض القوانين المعاصرة ، بل لقد رأينا كيف احتفظت بعض الكنائس لرؤسائها بحق الإعفاء والتفسيح ، وهو لا يختلف أساساً عن هذا المبدأ الرومانى .

١٠ - ثانيا - القرابة السببية أو قرابة المصاهرة : لم يعترف القانون الرومانى - فى بداية أمره - بهذه القرابة كمانع من الزواج ، ثم بدأ التحريم بها بالنسبة لأم الزوجة وأبى الزوج ، وابنة الزوجة من زوج آخر ، ثم امتد التحريم إلى سائر القرابة العمودية دون الحواشى ، فمنعوا الزواج بين الزوج وأصول الزوج الآخر وفروعه ، لكن التحريم بالمصاهرة لم يمتد إلى قرابة الحواشى للزوج أو للزوجة إلا على يد الإمبراطور المسيحى (قنسطنس) سنة ٣٥٥ م . وفى حالتين اثنتين فقط تتعمدان فى تحد ظاهر ، مناقضة حكم سابق بالتوراة ، ذلك الذى كان يفرض على أخى الرجل المتوفى بغير عقب أن يتزوج أرملة أخيه ، فتعمد الإمبراطور المسيحى تحريم هذه الحالة - وليس إهدار الفرض فقط - فحرموا زواج أرملة الأخ تحريما قاطعاً . . !

كذلك حرم هذا الإمبراطور زواج أخت الزوجة بناء على قرار مجمع (الفيرى) حوالى سنة ٣٠٠م الذى حرّم زواج الأختين (١٢) .

وقد امتد هذا التحريم إلى الإمبراطورية الشرقية على يد الإمبراطور المسيحى أركاديوس سنة ٣٩٣م ولما تساهل المصريون فى تطبيق هذا التحريم إذا كان الزواج الأول بأخ الزوج أو أخت الزوجة لم يتم ، أصدر الإمبراطوران : أنستاس وزينون مرسوما يحظر هذا التسامح .

---

(١٢) راجع فقرة (٤٠) من الفصل السابق .

وأخيراً ، فإن من الجدير بالذكر أن القانون الرومانى قد أقام المصاهرة التحريمية على الزواج وعلى مجرد الخطبة أيضا (١٣).

١١ - ثالثا - أما القرابة بالتبنى : فقد أجرى عليها القانون الرومانى ما أجراه على القرابة الرحمية النسبية ، فحرم الأصول والفروع مطلقا حتى بعد انتهاء التبنى ، أما قرابة الحواشى فقد حرم ما حرمه بالقرابة الرحمية منها ، ولكنه تحريم ينتهى بانتهاء التبنى ذاته (١٤).

المبحث الثانى : القرابة المانعة من الزواج فى القوانين الحديثة :

وينقسم هذا المبحث إلى مطلبين : المطلب الأول : قوانين الدول الإسلامية . المطلب الثانى : قوانين الدول الغير الإسلامية .

المطلب الأول : القرابة المانعة من الزواج فى قوانين الدول الإسلامية

وينقسم إلى الفروع الأربعة التالية :

١٢ — الفرع الأول — القانون الإيرانى

ولنبدأ بفارس أو إيران ، حيث كان المقنن الفارسى القديم يبيح - بل يبارك ويقدس - الزواج بين ذوى القرابة القريبة والقريبة جداً ، حتى بين الأبناء والأمهات ، ويقول الدكتور / ا . م . أميريان : « بعد الفتح العربى ، برز نظام القرابة المانعة ،

(١٣) راجع فى كل ما سبق : ا - شفيق شحاتة : « أحكام الأحوال الشخصية » جـ ٧ ص ٢١-٢٥ وكذلك جـ٨ ص ٥ - ٨ . ب - حلمى بطرس « أحكام الأحوال الشخصية » ص ٢٢٩ ، ٢٣٢-٢٣٩ . جـ - ثروت أنيس الأسيوطى « نظام الأسرة ص ٨٢-٨٦ ، ١٠١ ، ١٠٢ ثم انظر تفصيل وتطور كل قرابة منها عند : د - محمد عبد المنعم بدر وعبد المنعم البدراوى « القانون الرومانى » ص ١٧٠ - ١٧٧ ، ١٩٧ ، ١٩٨ .

E — Gaston may «Éléments de droit Romain» pp. 22, 111

F — J. Declareuil : "Rome.." pp. 114, 6, 129—139, 369, 373—7.

G — Eyogène Petit : "Traité élémentaire de droit Romain." pp. 100 — 116.

14) A.—M, Amirian : «Le mariage pp. 240, 241,

كما وردت تماما فى القرآن ، وتضمنه قانوننا (الإيرانى) القديم فى نصوصه ، دون ما تعديل جوهرى [١٤] .

١٣ — والواقع أن القانون الإيرانى ـ كقانون دولة إسلامية ـ لم يسعه إلا أن يلتزم بسائر ما أسلفناه من النظام الإسلامى فى تحريم الزواج بين الاقارب ، وفقا للمذهب العام عند جمهور الفقهاء المسلمين على ما أوضحناه تفصيلا فى الفصل الخامس بالقرابة المانعة من الزواج فى التشريع الإسلامى .

١٤ — فالمادة ١٠٤٥ تنص على ما استقر عليه الجمهور من المساواة فى قرابة الأصول والفروع قرابة الخط العمودى بين الزواج والعلاقة الغير المشروعة ولو كانت هى الزنى .

أما المحرمات بهـــذه القرابة ؛ فكما أجمع الفقه الإسلامى تماماً : كافة الاصول والفروع ، ثم فروع الأبوين نزولا إلى غير حد ، ثم العمات والخالات ، للشخص ولأصوله صعوداً إلى غير حد أيضا [١٥] .

وقد عادت إلى تأكيد الشق الأول من هذه المادة (المساواة بين الزواج وبين العلاقة الغير المشروعة فى انعقاد التحريم بالقرابة) مادة أخرى لاحقة برقم ١٠٥٥ وبمزيد من الوضوح والتفصيل فتقول ما نصه : « الاتصال الجنسى بحسن أو بسوء نية قبل الزواج ، له ـ فى مجال التحريم ـ ذات الآثار نفسها للزواج الصحيح ، لكنه لا يبطل زواجا قائما قبل هذا الاتصال [١٦] .

١٥ ـ بل لقد ذهبت المادة ١٠٥٦ تنص على عقد التحريم بقرابة المصاهرة حتى على أساس الشذوذ الجنسى بين شاذين ينتسبان لجنس الذكور من البشر ، فنصت على أنه يحرم على الشخص الشاذ الجانى أن يتزوج أم المجنى عليه أو أخته أو بنته ، وذلك

---

14) A. M — Amirian «Le mariage .» pp. 240, 241.

15) Ibid, p. 555

16) Ibid, p. 558.

مع تطبيق المادة السابقة بعدم إبطال الزواج القائم قبل وقوع هذه الجريمة[١٧] وواضح أن واضعى القانون المدنى الإيرانى - وهم من الشيعة الإمامية - قد اقتبسوا هذا النص من الفقه الشيعى الإمامى على ما أسلفناه عن ذلك الفقه فى موضعه[١٨] .

١٦ - كذلك تصرح المادة ١٠٤٧ بما يوافق رأى الجمهور أيضاً ، مع الاهتمام بالنص على المساواة بين المصاهرة القائمة على أساس قرابة رحمية أو رضاعية ، ثم اشتراط الدخول بالأم لتحريم بنتها ، دون إشارة لكونها ربيبة فى الحجر أم لا ، بل نصت المادة نفسها على تحريم بنت الزوجة ولو كانت بنتا رضاعية فحسب ، كما نصت على تحريم حليلة الابن الرضاعى[١٩] .

١٧ - وأخيرا قرابة الرضاع : وقد استهلت المادة ١٠٤٦ بإعلان ذلك الحديث النبوى الذى اعتمد عليه الفقه الإسلامى كافة فى هذا المجال وهو : « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب » وقد جعلته المادة المذكورة مقدمة لما اشترطته فى التحريم بالرضاع كما يلى :

(ا) أن يكون لبن المرأة ناتجا عن حمل شرعى . وبهذا يتضح التزام القانون الإيرانى بمساواة العلاقة الشرعية والغير الشرعية ولكن فى حدود القرابة الرضاعية .

(ب) أن يكون الرضاع بطريق مباشر من ثدى المرضع .

(ح) أن يكون الطفل قد رضع رضاعا كاملا[٢٠] لمدة يوم وليلة أو خمس عشرة رضعة متتابعة على الأقل وبدون أن يتخلل ذلك غذاء آخر ، أو لبن امرأة أخرى .

(د) أن يكون الرضاع خلال العامين الأولين من عمر الرضيع[٢١] .

17) Ibid, PP, 310, 559

(١٨) راجع فقرة ٦٥ من الفصل الأول الخاص بالقرابة المانعة من الزواج فى التشريع الإسلامى .

19) Ibid ; PP. 240,241 .

(٢٠) زعم الأستاذ أميريان : أن النص الأخير لا يشترط أن يكون رضاع الطفل مباشراً من الثدى ، وهذا تفسير لا محل له بعد تصريح الفقرة السابقة مباشرة من المادة نفسها . وإنما يتصدى هـذا النص الأخير لمشكلة التحديد الكمى الأدنى للرضاع التحريمى . انظر المرجع نفسه هامش ١٩ ص٥٥٦ .

(٢١) راجع الفقرة ٩١ من الفصل الخاص بالقرابة فى التشريع الإسلامى .

(هـ) ثم تعود الفقرة الخامسة من هذه المادة نفسها لتنص على أن يكون اللبن لامرأة واحدة، ناتجا عن اتصالها برجل واحد، ثم ذهبت هذه الفقرة تضرب الأمثال لتطبيق ذلك بما لا جدوى من ذكره (٢٢).

وواضح من هذا كله: أن التقنين المدنى الإيرانى لم يخرج إطلاقاً على ما استقر عليه جمهور الفقه الإسلامى إلا حين ينفصل عنه الفقه الشيعى الإمامى إلى اتجاه آخر فيلتزم التقنين الإيرانى بهذا الاتجاه الشيعى.

الفرع الثانى: القانون التركى: أما القانون التركى فقد التزم أيضاً بالتنظيم الإسلامى للتحريم، لولا أن حرصه الملهوف على التمسح بالقوانين الأوربية قد جرّه إلى إهدار القرابة الرضاعية، بناء على أن القوانين الأوربية لا تعترف بهذه القرابة «المادة ٥٤٤ من القانون التركى» (٢٣).

الفرع الثالث: التقنين المصرى للمسلمين:

٢٠ - بتاريخ ٢٥ من ذى الحجة سنة ١٣١٤ — ٢٧ مايو سنة ١٨٩٧ صدر الأمر العالى بلائحة ترتيب المحاكم الشرعية والإجراءات المتعلقة بها.

ومنذ هذا التاريخ، ورغم التعديلات والقوانين المتوالية من بعده، فقد التزم التقنين والقضاء المصريان فى مجال الزواج، بأحكام التشريع الإسلامى، اعتماداً على ما يوجد فى هذه اللائحة، وتلك القوانين المعدلة لبعض أحكامها، ثم على أرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة فى حالة عدم وجود نص قانونى بالعدول إلى حكم مخالف، كما تصرح بذلك المادة ٢٨٠ من اللائحة ١٩٣١/٧٨، وقد بقيت هذه المادة سارية حتى الآن (٢٤). مما يجعلنا بالتالى نحيل على ما أسلفناه فى الفصل الخاص بالقرابة فى التشريع الإسلامى. حتى كانت المحاولة الأخيرة لوضع صياغة معدلة لقوانين الأحوال الشخصية. وقد جاء فى مشروعها ما يلى:

---

22) A.—M. Amirian ; op. cit ; pp. 246—257, 261—268, 310—313,556
23) Ibid , p. 257.

(٢٤) أحمد محمد ابراهيم (مجموعة القوانين) ص ٤٨.

٢١ ـ القرابة الرحمية : جاءت المادة العاشرة من مشروع هذا القانون ، ملتزمة كل الالتزام بما أسلفناه عن المذهب الحنفى بشأن القرابة الرحمية ، فقد ساوت بين الزواج الصحيح والعلاقة الغير المشروعة ، سواء أكانت بشبهة الزواج أم كانت زنى صراحاً ، ولم تربط التحريم بثبوت النسب ، وهكذا جاء نصها كما يلى : « يحرم على الشخص بسبب القرابة الناشئة عن عقد أو وطء ، بشبهة أو زنى ، ثبت النسب أو لم يثبت أو انتفى باللعـــان : (ا) أصوله وإن علوا . (ب) فروعه وإن نزلوا . (ح) فروع أبويه وإن بعدوا : (د) الطبقة الأولى من فروع أجداده وجداته[٢٥].

٢٢ ـ أما قرابة المصاهرة : فإن المشروع الأخير للتقنين الجديد ، جاءت مادته الحادية عشرة لتنص على ما يلى : « يحرم على الرجل بسبب المصاهرة :

(ا) زوجة أحد أصوله وإن علوا . (ب) زوجة أحد فروعه وإن نزلوا .

(ح) أصول زوجته وإن علون . (د) فروع زوجته التى دخل بها دخولا حقيقياً وإن نزلن . (ه) فروع من دخل بها دخولا حقيقيا فى عقد باطل أو فاسد، أو وطئها بشبهة أو زنى وإن نزلن ، ولا يحرم فى المصاهرة بسبب الزنى سوى ما ذكر »[٢٦] .

وواضح أن هذا المشروع يتحرر من الالتزام القديم بالمذهب الحنفى ، فلم يأخذ بتوسعه فى القياس على الدخول .

٢٣ ـ وأخيراً : القرابة الرضاعية : نرى المشروع يطفر فى التحرر من الالتزام بمذهب واحد فى هذا المجال طفرات جديدة جريئة ممتازة . فقد نصت مادته الثانية عشرة على ما يلى : (ا) « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ، ولا تثبت الحرمة بالرضاع إلا من قِبَل المرضع » : وواضح أنه بذلك يعرض عن المذهب الحنفى الذى يعتمد فى تحريم الرضاع على وحدة المصدر الأبوى للرضاع ، وهى التى عرفت باسم

(٢٥) محمد سلام مدكور (أحكام الأسرة) ص ١١٦ مع الهامش .

(٢٦) المرجع نفسه ص١٢٤ .

« لبن الفحل » وقد سبق أن استظهرنا ـ فى الفصل السابق الخاص بالقرابة فى الفقه الإسلامى ذلك الاتجاه .

٢٤ ـ ثم أتبع المشروع ذلك بطفرة أخرى ، إذ نصت الفقرة ب ـ من المادة نفسها ـ على ما يلى : « (ب) لاتثبت حرمات المصاهرة من طريق الرضاع » وواضح أنه ينتصر بذلك للاتجاه الذى نادى به الفقيه الذكى : تقى الدين بن تيمية ، ثم تلميذه ابن القيم ، استناداً — أولاً — إلى أن الحديث النبوى الذى هو عمدة هذا الباب ، قد صرح بأنه يحرم من الرضـــاع ما يحرم من النسب » . ولم يقل « الصهر » أو «المصاهرة » . ولا يخفى ما فى هذا الاتجاه الذكى من جرأة طيبة وتجديد حميد .

٢٥ ـ وختاما : فقد تصدى هذا المشروع فى مادته الثالثة عشرة لما أسلفناه من خلاف حول المفهوم المنطقى للرضاع، ثم حول النطاق الزمنى ، ثم حول الحد الكمى الأدنى للرضاع التحريمى ، فجاء نص المادة المذكورة كما يلى : « لا يثبت التحريم بالرضاع إلا إذا كان مص الرضيع من ثدى المرضع ، وحصل فى الحولين الأولين ، وبلغ خمس رضعات متيقنات ، والمدار فى تحديد الرضعة على العرف » .

وفى رأينا : أن هذه المادة قد اتجهت ، فأصابت الاتجاه ، واختارت ، فأحسنت الاختيار ، ثم تناولتها الصياغة فلم تبلغ من التوفيق شيئا !

(ا) فأما عن الشكل ، فلا يخفى ما فى صياغة هـــذا التعبير من ضعف التركيب وجفوته : « إلا إذا كان مص الرضيع من ثدى المرضع .. »

(ب) أما عن الموضوع ، فإن هذه المادة تتعرض ـ فى رأينا ـ للملاحظات الآتية:ـ

أولا : نقل المشروع شرطه الأول « مص اللبن من الثدى » نقلا عن الفقه الظاهرى ، كما أسلفنا ذلك فى موضعه، بيد أنه نقل محروم من الاجتهاد البسيط ، وهو ما تدفع إليه مخترعات العصر وفرائض الضرورة من استعانة المرضع بوسيلة صناعية لتوصيلها اللبن من الثدى إلى فم الطفل لضرورة صحية ملجئة ، كالحلمة

الصناعية ، أو تفريغ اللبن فى إناء رضاعى خاص يمتص منه الطفل . دون أن يفقد الرضاع شيئاً من جوهره ولا من حقيقته على الإطلاق، وهكذا كان أولى — فى رأينا — بصياغة هذه الفقرة أن تكون :« . . . إلا إذا كان الرضاع بطريق مباشر أو شبه مباشر من ثدى المرضع » .

ثانياً : كذلك تقول المادة نفسها فى شرطها الثالث للرضاع التحريمى . «و بلغ خمس رضعات متيقنات » . وهكذا نجد المشروع - مرة أخرى - يتحرر من الالتزام بالمذهب الحنفى ، بل هو مذهب الجمهور هنا ، لكنه اتجه لمذهب آخر هو المشهور عن أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها ومعها آخرون ، وبأيديهم ذلك الحديث الذى ناقشناه فى موضعه والذى قرر مالك بن أنس أن هذا الحديث قد استقر العمل على خلافه .

٢٦ - وفى رأينا أن المشروع إذ أعرض - بحق - عن كل ماحشدناه فى موضعه من المذاهب الجماعية والفردية ،فإنما يعنى ذلك بجلاء :عدم اقتناعه بكل ماساقه هؤلاء وهؤلاء من استدلالات وشواهد ، لكن مذهب عائشة - الذى اختاره - بتحديد الرضاع بخمس رضعات ، لم يكن أولى من بقية المذاهب بالإعراض عنها ، بل إنه لأولى منها جميعاً بالشك ، والشك القوى ، فى التأسيس وفى الاستدلال جميعاً .

ولقد كان حرياً بالمشروع ، فى رأينا ، وقد تشبث فى جرأة ممتازة وشجاعة مخلصة بمطلق حريته فى الاجتهاد للمسلمين ، فى عصرهم هذا ، أن يحتكم إلى العرف العلمى والعادى معاً ، فى تحديد الرضاع الذى يمكن أن يقوم أساساً لعلاقة وقرابة بنوية صحيحة .ولو أنه قد فعل ؛ لتبين له بوضوح أن هناك عناصر أخرى لابد من توافرها معاً لتتكامل كلها فى شكل رضاع صحيح ، ليس أولها عدد الرضعات ، وإنما هناك - أيضا عنصر الاستقرار ، ثم عنصر الارتباط بين الرضيع والمرضع ،كما يرتبط الابن بالأم ، ثم عنصر الملابسات النفسية والزمنية والمكانية التى تحدد بجلاء أن هذه السيدة قد تولت وتعهدت ذلك الطفل ترضعه وتغذوه كما تفعل الأم لطفلها . فبكل هذه العناصر ، وباجتماعها جميعاً ، كان (الرضاع) الذى نقرأ عنه فى كتب السيرة أو فقه السنة النبوية . فإذا جاء

فى الحديث النبوى الشريف أن محمداً ﷺ قد آخى حمزة فى الرضاع ، قال التاريخ الإسلامى: نعم ، لأن (ثويبة) مولاة أبى لهب (عم النبى ﷺ) قد أرسلها مولاها فور تبشيره بولادة محمد ، لإرضاع هذا الوليد ، ولقيامها على ذلك الرضاع ، وكذلك فعلت بحمزة ابن عبد المطلب ، وكلا الوليدين فى بيت واحد . وكان ذلك بصورة واضحة مستقرة أتاحت للتاريخ الإسلامى أن يشهدها ، وأتاحت لمحمد ﷺ فى كبره أن يذكرها فى ذلك الحديث .

وإذا جاء فى التاريخ الإسلامى أن حليمة السعدية قد أرضعت محمدا ، فذاك إلا لما هو ثابت من سفر حليمة إلى مكة ، لاترجو إلا أن تكون مرضعاً ، ثم انصرافها من مكة وعلى صدرها ذلك الرضيع الذى لم يدفعه أهله إليها إلا للرضاع ، ولم يعد لأهله بعد ذلك إلا بعد عامين من بعد تمام الرضاع والفطام فى عامين آخرين .

أما قياس الرضاع بتعداد الرضعات ولا غير ، فإن أصدق تعبير ضدّ ذلك التعداد والقياس ، هو هذا الذى صاغه من أُوتِى جوامع الكلم ، ﷺ: « لا تحرم الإملاجة ولا الإملاجتان ، ولا الخطفة ولا الخطفتان » !

ولعل من أبرز الأدلة وأقواها فى توضيح الفهم النبوى للرضاعة ، وأن النبى ﷺ كان يستعظم ويستنكر إطلاق هذا الاصطلاح إلا بعد استيفاء عناصره فى مهَل ويقين ، قوله ذات يوم لعائشة فيما رواه البخارى ومسلم والنسائى وأبو داود وابن ماجة : « انظرن منْ إخوانكن من الرضاعة . إنما الرضاعة من المجاعة » .

٢٧ — وختاماً : فقد كان أولى بمشروع القانون وقد أعلن حريته من الالتزام بمذهب معين ، وحقق حريته بالإعراض عن مذهب الجمهور وبقية المذاهب — ماعدا مذهب عائشة — أن يستمتع بحريته هذه ، وأن يعيش عصره هذا . وإذن لجاءت صياغة هذا الشرط على النحو التالى: « وأن يكون الرضاع بارتباط بَنَوى كامل مستقر بين الرضيع والمرضع ، خلال فترة زمنية متصلة لا تقل عن أقل دورة زمنية متكاملة وهى الأسبوع » . وذلك بدلا من صياغة هذا الشرط فى تلك المادة التى أهملت عنصر التتابع فى الرضعات ، فهل انتكست إلى أسلوب الخطفة والخطفتين ... ؟؟

٢٨ – وفى رأينا : أن التقنين المدنى الإيرانى – وقد أسلفنا مدى التزامه بمذهب واحد فقط هو المذهب الشيعى الإمامى – قد جاءت صياغته أكثر توفيقاً وأقرب إلى الصواب مما رأيناه فى المادة الثالثة عشرة من المشروع الأخير للتقنين المصرى الجديد .

وبعد : فلقد أعرض التقنين المصرى عن قرابة التبنى التى أهدرها الإسلام .

الفرع الرابع : التقنين المصرى لغير المسلمين :

٢٩ – استقر التقنين المصرى دائماً على أن يضمن لغير المسلمين – متى اتحد أطراف الخصومة فى الديانة والطائفة – أن يحكم القاضى المصرى بينهم « وفقاً لشريعتهم » . لكنه وضع قيداً هاماً على ذلك ، هو قيد الالتزام بالنظام العام وعدم الخروج عليه(٢٧) وهكذا ، ثارت أمام القضاء المصرى مشكلة سبق أن عرضنا تفاصيلها فى التشريع الإسرائيلى . وتلك هى مشكلة : إلزام الأخ إذا توفى أخوه بغير عقب ، بالزواج من أرملة أخيه ، ومنع الأرمل من الزواج بغيره إلا إذا رفضها الأخ وتبرأ منها . إذ أن هذه القاعدة تصطدم بمبدأ تقدسه التشريعات كلها ، وتجعله على رأس نظامها العام ، وهو مبدأ الحرية الشخصية ، وبخاصة فى مجال التراضى وإبرام العقود .

وجدير بالذكر :- أن جناحا من الفقه الإسرائيلى نفسه - وهو الفقه القرائى - قد عدل عن هذه القاعدة نفسها . كما أسلفنا هنالك .

وهكذا تعين على القضاء المصرى أن يرفض إعمال هذه القاعدة الإسرائيلية حينما تصدى للفصل فى هذه القضايا (٢٨) .

---

(٢٧) المادة ٦ من القانون ٤٦٢/١٩٥٥ .

(٢٨) ومثال ذلك : القضية ١٠١٢ سنة ١٩٥٦ (أحوال شخصية – كلى القاهرة) وقد كان طرفاها متحدى الملة والطائفة من اليهود الربانيين ، وكان المطلوب فيها إعمال هذه القاعدة التى نص عليه فقيه هذه الطائفة : « مسعود حاى بن شمعون » فى تأليفه لأحكام الأحوال الشخصية .

وقد تقدمت النيابة العامة بمذكرة جاء فيها :- « إن النص الوارد فى كتاب (حاى بن شمعون) غريب ، =

المطلب الثانى : القرابة المانعة من الزواج فى القوانين الحديثة للدول الغير الإسلامية .

وينقسم هذا المطلب إلى الفرعين التاليين : الفرع الأول : القانون الفرنسى . الفرع الثانى : قوانين أخرى .

الفرع الأول : القرابة المانعة من الزواج فى القانون الفرنسى .

٣٠ — لعل من نافلة القول أن نشير إلى أن القانون الفرنسى قد جاهد جهاداً

= ولا جدال أنه بصياغته المشار إليها آنفا مخالف للنظام العام ، إذ يصطدم مع قاعدة مسلمة من بديهيات القانون والفقه والقضاء والعدل ، ألا وهى تلك التى توجب التراضى فى كافة العقود ، وبخلاصة ما كان منها ذا خطر كعقود الزواج ... الخ .. »

وقد أصدرت محكمة القاهرة الابتدائية حكمها فعلا برفض إعمال هـــذه القاعدة المشار إليها ، وجاء فى حيثيات الحـكم ما يلى : —

« وحيث إن مدار البحث ينحصر فى : هل القضاء شريعة الخصوم طبقاً للقاعدة السالفة الذكر وهم من طائفة اليهود الربانيين يتعارض مع النظام العام أولا . »

« وحيث إن الزواج ما هو إلا عقد كباقى العقود ، من أركانه الرضاء، ولا يتم إلا بعد أن يتبادل الطرفان التعبير عن إرادتين متطابقتين ؛ فركن الزواج : الإيجاب من طرف ، والقبول من طرف آخر .

وحيث إن شريعة طرفى الخصومة تعتبر أرملة الأخ المتوفى كزوجة لشقيق المتوفى ، دون توقف على رضاء الطرفين . إلا أنه قد يقال : إن الشقيق يمكنه أن يتخلص من هـــذا الزواج ، بالعـكس بالنسبة لأرملة المتوفى فإنها لا يمكـنها التخلص من الزواج إذا رغبت عنه فى حال قبول الشقيق للزواج ، مما يعدم الرضا من جانب الزوجة ويجعل الإرادتين غير متطابقتين، الأمر الذى ترى معه المحـكمة أن الأساس الذى بنيت عليه قاعدة الزواج ، متعارض مع قاعدة من النظام العـام هى الرضاء الواجب توافره من الطرفين لانعقاد كافة العقود ، وهو فى عقد الزواج الذى يجمع بين آدميين ألزم ، لـما لهذا العقد من عظيم الأثر والشأن ، ويتعين لذلك عدم الأخذ بقاعدة إرصاد الأرملة لأخ زوجها لتعارضها مع النظام العام . »

انظر : إهاب إسماعيل : « شرح مبادىء الأحوال الشخصية » ص٦١ وما بعدها .

وفى رأينا : أن النيابة العامة ، ومن بعدها : هيئة المحـكمة ، لورجم كلاهما إلى ذلك التفسير التاريخى الفقهى الذى أوضحه الفقه القرآنى لمنشأ هذه القاعـدة ، وإلى ذلك التبرير المنطقى الذى اعتمده سبيلا للتنصل منها والعدول عن الالتزام بها .. إذن : لجاءت مذكرة النيابة العامة ، ثم لصدرت حيثيات الحـكم ، أسلم تاسيساً وأدق صياغة . .

انظر فى الفقه القرائى : مراد فرج : « شعار الخضر » ص ٩٣ هامش ، ١٧٤ — ١٨٠ .

صابراً طوال القرون الوسطى للتحرر من السلطان الكنسي السائد المهيمن يومذاك ، حتى استقام له كيانه المتكامل فى شكل « القانون الفرنسى القديم أو الوسيط [٢٩].

وكان فى مقدمات السمات الكنسية التى حاول هذا القانون الوسيط أن يتخلص منها ، هى تلك النزعة الكنسية التى امتدت أولا فى قرابة الحواشى إلى سبع درجات ، ثم قفزت إلى الدرجة الرابعة عشرة [٣٠] .

٣١ — ولئن كان مجمع (اللاتران) قد حاول سنة ١٢١٥ م أن يخفف من غلواء هذا التمدد خضوعا للثورة المضادة والمعارضة القوية ضده ، فانكمش بالتحريم إلى الدرجة الثامنة فحسب [٣١] . ثم عاد التقنين الوسيط لينكمش بالتحريم مرة أخرى إلى إلى الدرجة السادسة[٣٢] .. لكن هذا التخفيف لم يكن كافياً لإنهاء هذه المعارضة الثائرة، كما لم يكن التبرير الذى قيل عن رغبة الكنسيين فى دفع الناس إلى الاختلاط البعيد ، أو عن رعاية الحياء وتكريم الآداب .. لم يكن هذا التبرير شافياً لنقمة الفقه الفرنسى على التشدد المسرف ، بل لقد تناقل عمداء الفقه — مثل العميد / بلانيول - تبريرات وتفسيرات أخرى ساخرة مُرّة السخرية : مثل القول بأن الكنيسة لم تتشدد فى المنع

---

29) Baudry- Lacantinerie «Précis de droit civil.» T. 1, p. 248.

(٣٠) تمت هذه الطفرة الهائلة بتحويل طريقة احتساب الدرجات من الطريقة الرومانية (وهى احتساب الدرجات صعودا من أحد الفرعين إلى الأصل المشترك ، مع عدم احتسابه ، ثم نزولا إلى الفرع الثانى) إلى الطريقة الكنسية ، وهى احتساب الدرجات فى كل من الفرعين على حدة، وبهذه القفزة الحسابية تضاعف عدد الدرجات المحرمة إلى الضعف تماما ..

انظر : ا — شفيق شحاته « أحكام الأحوال الشخصية » جـ٧ ص٤٧ — ٤٩

B — Lacantinerie : Op. cit. P. 122.

C — C. Demolombe : "Traité du mariage" T. 1, PP. 131, 132.

D — V. Marcadé ; «Explication du code civil». T. 1, P. 428.

E — Marcel Planiol : «Traité élémentaire de droit civil » T. I, PP. 232 — 254.

F — A. - M. Amirian : "Le mariage..." p. 252.

(٣١) المراجع والمواضع نفسها .

32) A. M. Amirian. Ibid. pp, 251, 2.

ثم تحتفظ لرئاساتها بسلطة التفسيح والإعفاء . . إلا لهدف ماكر هو الإثراء على حساب الجماهير ، عن طريق الثمن الذى يدفعونه مقهورين للحصول على هذا الإعفاء فكلما تمدد التحريم ، كلما اشتد الضغط وضاق الخناق على الناس فلا يجدون مفراً من دفع الأموال لسلطة الكنسية حتى تسمح لهم بالتفسيح والإعفاء . ! ؟ (٣٣)

٣٢ — ثم كان الانقلاب الأكبر عشية انفجار الثورة الفرنسية، وكان مجال الزواج فى مقدمة المجالات التى اندفع إليها التقنين الفرنسى الثورى ، حتى بالغ فى التخفيف من درجات القرابة المانعة فلم يبق منها غير القرابة العمودية ثم قرابة الأخوة ، لكن هذا التقنين الفرنسى الثورى الجديد لم يسلم من التطوير والتعديل فعاد إلى شىء من التشدد كما سنرى .

٣٣ - فقد جاءت المادة ١٦١ تقول : « فى الخط المستقيم (العمودى) : الزواج ممنوع بين جميع الأصول والفروع الشرعيين أو الطبيعيين ، والأصهار فى الخط نفسه» . ثم جاء نص المادة ١٦٢ كما يلى : « فى الخط المنحرف (الجانبى - قرابة الحواشى) الزواج ممنوع بين الأخ والأخت الشرعيين أو الطبيعيين ، والأصهار فى الدرجة نفسها » . ثم نصت المادة ١٦٣ على ما يلى : « وكذلك الزواج ممنوع بين العم أو الخال وبنت أخيه أو أخته ، وبين العمة أو الخالة وابن أخيها أو أختها » . وأخيراً نصت المادة ١٦٣ على ما يلى : « ومع ذلك ، فإن لرئيس الجمهورية قانوناً أن يعفى - لأسباب جوهرية - من الحظر المفروض بالمادة السابقة »

٣٤ - أما عن التبنى : فقد انتهت المادة ٣٥٤ (٣٤٨ أصلا) وبعد التعديل الصادر

---

33) A — Planiol ; op. cit. pp. 254, 5
B — Lacantinerie : op. cit p. 122.
C — C. Demalombe : «Traité du mariage». T. 1, PP. 131,2.
D — V. Marcadé ; «Explication du code civil» T. 1, P. 428.
E — Marcel Planiol ; «Traité élémentaire de droit civil» T. 1 PP. 232, 254
F — A. — M. Amirian «Le mariage.." P. 252

بقانون ١٩ يونيه ١٩٢٣ إلى منع الزواج : (ا) بين المتبنِّي (بكسر النون) والمتبنَّى (بفتحها) وبين فروعهما . (ب) وبين الأولاد بالتبني لشخص واحد . (حـ) وبين الولد بالتبني ومن قد ينجبهم الشخص المتبنِّي مستقبلا . (د) وبين الولد بالتبني وزوج من تبناه وبالعكس [٣٤] .

ثم انتهى التطور بهذا التقنين الفرنسي الجديد وبالفقه والقضاء إلى ما يلي :

٣٥ - أولا - بالنسبة للقرابة النسبية (الرحمية أو الدموية) : أما في القرابة العمودية المباشرة : فقد استقر الأمر بلا جدال على سريان التحريم لسائر الأصول والفروع إلى مالانهاية . وأما في قرابة الحواشي : فقد ثبت الأمر على تحريم الأخ والأخت ، أشقاء أو لأم أو لأب . . بينما ثار خلاف قوي في الفقه وفي القضاء معاً . حول تعميم التحريم للعمومة والخئولة صعوداً إلى مالا نهـــاية ، وكذا تحريم أولاد الإخوة والأخوات نزولا إلى مالا نهاية . حتى صدر القرار الإمبراطوري من نابليون بونابرت في ٧ مايو سنة ١٨٠٨ بتعميم هذا التحريم . ولئن كانت المحاكم قد التزمت بعد ذلك بهذا القرار ، إلا أن الفقه لم يسكت عن مناقشته ، سواء في تأسيسه أم في دستوريته وفي شكله على السواء ، وإن كانت الأغلبية تميل لتأييده [٣٥] .

٣٦ - ولعل من الطريف أن نرى في الفقه الفرنسي ، ما سبق أن رأيناه في الفقه الإسلامي ، من تأسيس هذا التحريم على القياس : قياس عمات وخالات الأصول ، على العمات والخالات المذكورات في النص . وكذلك الأعمام والأخوال ، ثم قياس الطبقات السفلى من أولاد الأخ والأخت على أول طبقة منهم . كما نرى كذلك في

---

34) Dalloz : "Code civil" PP. 52,56.

35) A — Dalloz "Repértoire de legislation" T. 10 (supplément.) P, 394.

B — C. Demolombe "Traité du mariage» T.1, PP 134—6

C — V. Marcadé "Explication du Code civil» T· 1, P. 437.

D — G. Baudry Lacantinerie ; "précis de droit civil" T. 1 PP. 194,5.

الفقه الفرنسى ما رأيناه أيضاً فى الفقه الإسلامى من أن النص بذاته وإن اقتصر على ذكر الدرجة الأولى من العمومة والخئولة ومن أولاد الأخ والأخت ، إلا أنه - وبالقياس كما قلنا - كاف للدلالة على تحريم الدرجات الأخرى ، صعوداً بالعمومة والخئولة، ونزولا بأولاد الأخ والأخت .

٣٧ - ثانيا - أما القرابة الصهرية : فقد قاسها القانون المدنى الفرنسى على القرابة الرحمية ، فأصول أحد الزوجين وفروعه وإخوته حرام على الزوج الآخر . وكان معنى هذا : أن لا تتزوج الزوجة بأخى زوجها ، ولا الزوج بأخت زوجته ، سواء أكان انحلال الزواج الأول بالطلاق أم الوفاة . ثم جاء قانون أول يوليو ١٩١٤ ليوضح أن القانون السابق لم يستهدف بهذا التحريم إلا الحيلولة دون هدم الأسرة سعياً وراء عشق جديد بأخت الزوجة أو أخى الزوج . ولما كان هذا المحذور لاخوف منه فى حالة انحلال الزواج الأول بالوفاة ، فبناء عليه : لا بأس إذن بزواج الزوج الأرمل من أخت زوجته المتوفاة ، وزواج الزوجة الأرمل من أخى زوجها المتوفى.. كما ذهب الفقه لتبرير ذلك بأن هـــذا الحل قد يكون أكثر توفيقاً لإنقاذ الأسرة ورعاية الأولاد (٣٦) .

٣٨ - ثالثا - أما القرابة بالتبنى : فقد استقر غالبية الفقهاء الفرنسيين على أن التبنى لا ينهض إلا كمانع بسيط غير مبطل للزواج ،وكل ما يترتب على مخالفته هو إتاحة حق الاعتراض على الزواج القائم على مخالفته ، بينما ذهبت الأقلية من الفقهاء وعلى رأسهم العميدان : بلانيول وريبير إلى أنه مانع مطلق يترتب على مخالفته البطلان (٣٧) .

٣٩ - رابعا : أما القرابة الرضاعية والقرابة الروحية، فقد أعرض عنها القانون المدنى الفرنسى إعراضاً مطلقا (٣٨) .

---

36) A — M. Amirian «Le mariage» P. 266.
37) Loc. cit.
38) Marcel Planial "Droit civil» T. 1, P 258.

٤٠ - لكن هذا التحريم ليس كله حاسما مطلقاً ، وإنما نقل القانون المدنى الفرنسى عن القانون الكنسى ، سلطة الإعفاء من بعض درجات التحريم ، رغم هجوم الفقه كما أسلفنا هجوماً ساخراً مريراً على هذا الإعفاء .

٤ - خامسا : التوسع فى الإعفاء : فلقد سبق أن ذكرنا أن المادة ١٦٤ قد نصت على فرصة الإعفاء فى حالة واحدة هى الحالة المنصوص عليها فى المادة السابقة (١٦٣) وهى تحريم الزواج بين العمومة والخئولة وبين أولاد الأخ والأخت فى جميع الدرجات.

لكن ، وفى القانون المدنى الفرنسي الجديد ، فقد توسعت هذه المادة لتشمل : زوج الأخت وأخت الزوجة . ثم صدر - كما أسلفنا - قانون أول يوليو سنة ١٩١٤ ليسمح - كقاعدة عامة وبدون حاجة إلى إعفاء خاص - بهذه الحالة الأخيرة إذا كان الزواج الأول قد انحل بالوفاة . وقد قيل فى تبرير هذا ما قيل مما أسلفناه حالا . ثم.. وبرغم هذا التبرير ، وفى ١٦ أبريل ١٩٣٢ عاد القانون الفرنسى وانتهى إلى إتاحة الإعفاء فى هذه الصورة، حتى إذا كان انحلال الزواج الأول بالطلاق، بل إن القانون الفرنسى (٢٠ مارس سنة ١٩٣٨) قد خطا خطوة أخرى .. فأتاح طلب الإعفاء لزواج أحد الزوجين بأصول الزوج الآخر وفروعه أيضا ، بشرط أن يكون الزواج الأول قد انحل بالوفاة [٣٩] .

خاتمة المطاف بالفقه الفرنسي :

وختاما: فإنا نقف وقفة أخيرة أمام نصوص القانون الفرنسى وتطوره وأمام الجدل الفقهى حوله لنرى :

٤١ - أولا : مشكلة العلاقات الغير المشروعة : وهنا : نجد فى كتابات الفقهاء

---

(٣٩) يصدر الإعفاء من رئيس الجمهورية بناء على اقتراح مرفوع من وزير العدل . وبعد تقديم التماس بشكليات معينة حددها القانون الفرنسى ، انظر تفصيل ذلك عند :

C. Demolombe ; "Traité du mariage» T. 1, PP. 158, 159.

وقد جرى العمل فعلا على التساهل فى منح هذا الإعفاء .. لكن الملاحظ أن الضمير الاجتماعى يحول بين الناس وبين هذه المحاولة ، بدليل قلة عددها نسبيا .

الفرنسيين ما يذكرنا تماماً بما استقر عليه إجماع الفقه الإسلامى بشأن تحريم البنت أو الابن الغير الشرعى ، ثم ما استقرت عليه الأغلبية من تحريم بعض الأصهار - — بناء على علاقة غير شرعية — دون بعض . ثم ماردّده الفقهاء المسلمون فى تبرير هذا التحريم ، بل ماقاله الشافعية ، وما أجيبوا به .. حول الاعتداد - أوعدم الاعتداد بالعلاقات الغير المشروعة فى مجال القرابة المانعة من الزواج ، بل إننا لنجد حديثاً وجدلا فقهيا قويا حول الزواج الباطل وحول نشأة المصاهرة التحريمية ، ومتى تنشأ ؟ ومتى تنقطع وتتلاشى ؟ كل هـذا نجد له نظيراً واضحاً فى الفقه الفرنسى ، إلى أن نجد القانون وجمهور الفقه الفرنسى ينتهيان كلاهما - كما أسلفنا - إلى ما استقر عليه الفقه الإسلامى من قبل من ضرورة الاعتداد بالعلاقة الغير المشروعة ، ثم نرى التفرقة فى حدود التحريم بين القرابة النسبية وقرابة المصاهرة . بينما يتجه جنـــاح من الفقه الفرنسى ، يمثله : (أوبرى) و (رو) إلى تعميم التحريم بالقياس ! (٤٠) .

ثانيا : الاحتفاظ بمبدأ الإعفاء أو التفسيح الكنسى :

كذلك نجد أن القانون الفرنسى قد أصر على الاحتفاظ بمـا ورثه عن القانون الكنسى من سلطة الإعفاء من بعض هذه الموانع - مع استبدال السلطة الزمنية بالرئاسة الكنسية - ثم توسع القانون الفرنسى بتعديلاته المتوالية فى نطاق الحالات التى يمكن الإعفاء فيهـا وخاصة فى القرابة الصهرية ، حتى أبيح الزواج من أصول الزوج الثانى

40) A — Dalloz : "Repértoire de legislation„ T. 10 (Supplément) pp. 394—5.

B — C· Demolombe : "Traité du mariage„ T. 1, pp. 136_149.

C — V. Marcadé ; «Explication du Code Civil» T. 1, pp 428—432.

D — G. Baudry- Lacantinerie : «Précis de droit civil» T. 1. pp 162,165.

E — Marcel Planiol ; "Traité élémentaire de droit civil„ T. 1, pp. 234,5.

F — Jean Carbonnier ; "Droit civil„ pp. 322—324.

وفروعه فى حالة انحلال الزواج بالوفاة . . بل لقد أبيح الإعفاء كذلك فى القرابة النسبية نفسها حتى الزواج بالعمات والخالات وبنات الإخوة والأخوات .

٤٢ — كذلك نجد استمرار مهاجمة الفقه الفرنسى لمبدأ الإعفاء أصلا . ويقول مثلا - العميد - ف . مركاديه : « فى رأينا : أنه لنظام ردىء ذلك الإعفاء من موانع الزواج ، فإما أن يكون الزواج ممكن السماح به ؛ فليكن مباحا بصفة عامة ، وإما أن هناك أسباباً خطيرة تستدعى تحريمه ؛ فليكن ممنوعا بإطلاق . ! . ثم يقول : كم من شباب كان فى مقدورهم أن يقاوموا الخطيئة ، لولا الأمل فى الإعفاء وإمكان الزواج بعد ارتكابها .[٤١]

الفرع الثانى : قوانين أخرى :

٤٣ — لن نقف أمام الشذوذات الصارخة ... مثل ما نراه فى القانون السوفييتى مثلا الذى أعرض إعراضا مطلقا عن الإشارة للقرابة المانعة من الزواج ، لا مدنيا ولا جنائيا .. مما أثار انتقاداً مريرا فى الفقه القانونى ولا يزال[٤٢]. كذلك لن نستطيع سرد سائر التفاصيل التى أوضحناها فى أنواع القرابة المانعة من الزواج أمام كل قانون على حدة ، وإنما نكتفى بالقول : إن خطوطا عامة قد سارت فى مسارها تلك القوانين بوجه عام ، مما يجعلنا نضطر إلى أن نقصر دراستنا على النقاط البارزة التى تستلفت نظر البحث المقارن فى هذا المجال . وفى مقدمة هذه النقاط :

٤٤ — أولا تلاشى التحريم بالقرابة الرضاعية : وهذا بالفعل هو مايتسم به الطابع العام للقوانين الأوربية والأمريكية المعاصرة ، إذ استقرت على عدم الاعتراف

41) A — V. Marcadé : op. cit . p. 432.
B — Demolombe ; op. cit : p. 151.

ثم انظر فى كل ما سبق :
أ - شفيق شحاته « أحكام الأحول الشخصية » ج ٨ ص ٢٠ وما بعدها . ب - عبد الفتاح عبد الباقى « الزواج فى القانون الفرنسى » ص ٤٥ — ٤٩ . جـ - جميل الشرقاوى « الأحوال الشخصية » ص ٢٦ — ٣٠ .

42) A· — M. Amirian ; "Le mariage.. " p. 246 .

بالقرابة الرضاعية كمانع من الزواج [٤٣] ..

٤٥ — ثانيا : القرابة بالتبنى : وبالعكس فقد أخذت الشريعات الأوربية بقرابة التبنى واعتبرتها مانعا من الزواج ، وقد نص على ذلك : القانون المدنى الإيطالى (م ٢٠٢ — ٢١٩ القانون المدنى الألمانى (م ١٧٤١ — ١٧٧٢) والقانون المدنى الأسبانى (م ١٧٣ — ١٨٠) والقانون المدنى السويسرى (م ٢٦٤ — ٢٦٩) والقانون المدنى اليونانى (المواد ١٣٥٩ — ١٣٦١) كما نص على ذلك فى انجلترا قانون ٤ أغسطس سنة ١٩٢٦ [٤٤] .

٤٦ — ثالثا : بقايا التضييق : نرى فى بعض القوانين آثاراً باقية للاتجاه الكنسى نحو التشدد فى درجات القرابة المانعة : مثال ذلك : قانون ولاية (ألاباما) . من الولايات المتحدة الأمريكية ، الذى يمنع الزواج بين الرجل وبنت عمه أو بنت عمته أو بنت خاله أو بنت خالته . وكذلك : القانون اليونانى (مادة ١٣٥٦) الذى نجده أيضا لا يزال يحتفظ بنظام التحريم بالمصاهرة المركبة (مادة ١٣٥٨) [٤٥] .

---

43) Ibid. p. 256.
44) A — M. Amirian : Ibid ; p. 261.
45) A Loc. cit.

ب — جميل خانكى (الأحوال الشخصية) ص ٥٢ . ج — جميل الشرقاوى (الأحوال الشخصية) ص ٢٧ — ٣١ .

الفصل الخامس

رأينا الخاص حول القرابة المانعة من الزواج

بين الشرائع السماوية والقوانين الوضعية

١ - في رأينا : أن التشريع الإسلامي حين اهتم دستوره الأعلى وهو القرآن بالنصّ الحاسم على خطوط محددة للقرابة المانعة من الزواج ، ثم انضمَّ إليه الحديث النبوي الصحيح - وهو أعلى مصدر شارح للقرآن - في توضيح هذه الخطوط ، لذلك رأينا هذا التشريع الإسلامي وحده ، يستقر بثبات واضح على أحكام محددة بشأن القرابات ، ولم يثر الخلاف الفقهي حولها إلا في أضيق نطاق من تطبيق القواعد العامة على بعض التفاصيل .

٢ - كذلك فإننا نرى : أن الإسلام لم يصدر أحكامه في التحريم والإباحة في مجال القرابة ، بناء على اعتبار واحـــد ، وإنما نلاحظ في هذه الأحكام مزيجاً من الاعتبارين الجوهريين وهما: (ا) الاعتبار الطبيعي: كوحدة الدم . (ب) ثم الاعتبار الاجتماعي كتحريم الجمع بين امرأتين تربطهما قرابة قريبة ، أو تلتزم إحداهما للأخرى بتوقير الصغار للكبار . ولذلك : نرى الإسلام يستنكر القرابة الادعائية بالتبني .

٣ - أما التشريع الإسرائيلي ، فقد جاء بنصوص واضحة في تحديد القرابة المحرّمة وهي الرَّحمية والصهرية وحدهما .

غير أن الفقه الإسرائيلي قد انقسم على نفسه : بين جناح يلتزم بهذه النصوص كما هي ، وهو الفقه الربّاني ، وجناح آخر يقيس عليها ويتصرّف بمنطقه في تفسيرها والتحلل من بعضها كإسقاط مافرضته التوراة من زواج أخ المتوفى بأرملته - وهؤلاء هم القراءون ، وقد ظهر من بينهم المسرفون في القياس وهم المركبون .

وفى رأينا : أن هذا التركيب نفسه هو الذى ورثه الفقه الكنسى من بعد ، نقلا عن ذلك المصدر الإسرائيلى القرائى بالذات .

٤ - أما بالنسبة للتشريع المسيحى : فهاهنا نرى الفقه الكنسى يبدأ رحلته الطويلة الشاقة من بداية خالية من نصوص مصدرية عليا فى هذا المجال بعامة ، وعندئذ يضطر الفقه للاقتباس والنقل من كل مصدر أتيح له يومذاك : من التوراة أولا ، ثم من القانون الرومانى ثانياً ، ثم من التراث الهيلينى ثالثا ، ثم من التشريع الإسلامى رابعاً وأخيراً.

٥ - وفى رأينا : أن الفقه الكنسى قد سيطرت عليه نظرته الزاهدة إلى الزواج بعامة ، فاحتفظ من كل هذه المصادر بما يناسب هذه النظرة العازفة عن الزواج ، الهادفة إلى التضييق عليه ، وخنق الأبواب إليه . (ا) فاحتفظ من الفقه الإسرائيلى القرائى بطريقة التركيب التى حرّم بها أصهار الأصهار . (ب) ثم احتفظ من القانون الرومانى بحرية التشدد والتوسع فى درجات التحريم بالقرابة أولا (ج) وبحق السلطة الحاكمة - ثانياً - فى الإعفاء ، بعد أن نقل هذا الحق إلى الرئاسة الدينية وسمى هذا الإعفاء الرومانى تفسيحاً (د) كما احتفظ من القانون الرومانى - ثالثاً وأخيراً - بسبب آخر من أسباب التحريم والتشديد وهو قرابة التبنى . (هـ) ثم احتفظ من التراث الهيلينى بالمبالغة فى هذا التوسع . (و) ثم ظهر التشريع الإسلامى فوجد فيه قرابة أخرى تحرم الزواج ، فسارع إلى اقتباسها وهى قرابة الرضاع . (ز) وأخيراً ، لم تكفه هذه القيود كلها فى مجال القرابة ، فأنشأ قرابة جديدة لم يعرفها من قبله ولا من بعده دين سماوى ولا قانون وضعى وهى القرابة الروحية أو قرابة الأشابين أو العماد . وهكذا ، بدأ الفقه الكنسى رحلته وليس فى يده نصٌّ واحد مصدرى أعلى فى التحريم بالقرابة ، ثم اختتم هذه الرحلة وفى يديه من القرابات المانعة والدرجات المتوسعة ما لا يوجد فى دين سماوى ولا قانون وضعى آخر ! .

٦ - أما بالنسبة للقوانين الوضعية ، فنلاحظ ما يلى : -

(ا) أن قوانين الدول الإسلامية قد وقفت جميعها لا تملك غير الالتزام بأحكام

الإسلام فى مجال القرابة المانعة من الزواج ، من خلال الفهم الفقهى السائد فيها لهذه الأحكام . ولعل أبرز تمثيل لمدى سلطان هذا الالتزام : مانراه فى القانون التركى - أو بتعبير أدق : القانون التركو يسرى - رغم شغفه بالقانون السويسرى ؛ فإن هذا القانون لم يستطع أن يخرج على الأحكام الإسلامية فى مجال القرابة المانعة من الزواج إلا على قاعدة واحدة وهى قاعدة التحريم بالرضاع .

(ب) أن قوانين هذه الدول الإسلامية بعامة ، قد ورثت عن الإسلام هذا المبدأ البارز وهو الثبات والاستقرار فى مجال القرابات المانعة من الزواج ، سواء فى تحديد هذه القرابات ، أم فى تحديد درجاتها وشروطها وسائر تفاصيلها ، فلم يجرؤ قانون واحد منها ماعدا القانون التركويسرى فى حدود ما أسلفناه - أن يمسها بزيادة ولا بنقصان .

(ج) أن هذه القوانين قد ورثت أيضاً عن الإسلام هذا الإنكار التام المطلق لتخويل السلطة البشرية - أية سلطة وكائنة ما كانت - حق المساس بشىء مما ورد فى التشريع القرآنى والنبوى من تحريم أو إباحة على الإطلاق .

(د) لكن ، وفى الوقت ذاته فإن هناك فارقاً خطيراً خرجت به بعض القوانين الوضعية للدول الإسلامية على الإسلام لتقتبس عن القانون الفرنسى ما عابه عليه الفقهاء الفرنسيون أنفسهم من قبل وذلك بحرمان قواعد القرابة المانعة من الزواج من العقوبة الجنائية . بينما اهتم بهذه العقوبة : القانون الألمانى ، والنمسوى ، والمجرى ، والسويدى(١)

٧ - أما فى حقل القوانين الوضعية للدول الغير الإسلامية : فقد رأينا القانون الرومانى يذهب فى التحريم والإباحة - فى مجال القرابة - مذهباً يكاد يلتقى بالخطوط العامة فى الإسلام للتحريم فى مجال القرابة النسبية بالذات ؛ فاستقر على تحريم الأصول والفروع ، ثم امتد لتحريم درجات مشابهة لها فى قرابة الحواشى . غير أن هذا القانون قد حكمته النظرية الحسابية المجردة ، مما جعله يسوّى فى درجات القرابة النسبية المانعة من الزواج بين فروع الأبوين وفروع الجدين ، فوقف بالتحريم

1) A— Baudry Lacantinerie. op. cit. 192.
B — Marcel Planiol. op. cit p 254.

فى كليهما عند درجات حسابية مجردة ، بينما التزم الإسلام باعتبارات أخرى فرضت التفرقة بين فروع الأبوين وفروع الأجداد والأسلاف .

كذلك فإن القانون الرومانى قد خضع لظروف مصلحية زمانية مؤقتة ، دفعته إلى اصطناع القرابة بالتبنى ، ثم أورثها القانون الكنسى والقوانين الوضعية فى الدول المسيحية من بعده .

وأخيراً ، فإن القانون الرومانى ـ فى رأينا ـ هو المسئول عن هذه البدعة الضالة فى مجال التشريع ، وهى إطلاق يد السلطة الحاكمة فى التشديد أو التيسير فى درجات التحريم بالقرابة من ناحية ، ثم تأسيس هذا التدخل على ماتراه هذه السلطة الزمنية من ناحية أخرى .

٢٦ ـ لم يكن غريباً إذن : أن يتجه ابن العبرى وابن العسال وغيرهما من أئمة الفقه الكنسى القديم صوب هذا الفقه الإسلامى، بعامة ، وفى مجال القرابة المانعة من الزواج بخاصة ، وأن تدخل إلى الفقه الكنسى قرابة الرضاع لأن الفقه الإسلامى قد أخذ بها وقد أوضحها ، وأن يعرض الفقه الكنسى عن قرابة التبنى كما أعرض الفقه الإسلامى عنها ، رغم أن الرومان قد أخذوا بها وقد ضغطوا عليها ، وأن تبرز القواعد العامة الإسلامية فى ثنايا القرابة الرحمية والصهرية معاً ... وأن تبقى القرابة الروحية القائمة على التعميد أو العماد خاصة بالفقه الكنسى بعد أن كان التعميد نفسه خاصاً به وطقساً من طقوس المسيحية لم يعرفه الإسلام .

٢٧ ـ وأخيراً فهل يهدينا هذا كله إلى شيء ؟

أجل ، وإنا لنؤثر أن نرجىء الحديث عنه إلى النهاية الأخيرة لهذه الدراسة عامة . حيث نحاول التوصل إلى نظرية متكاملة فى موضوع هذه الدراسة بأمره إن شاء الله .

٢٨ ـ بل لقد كان هناك عامل آخر يضيفه الأستاذان/جان دوفيليه وكرلو دى كلرك ـ وكلاهما من ألمع الباحثين الكنسيين ومن رجال الكنيسة أنفسهم أيضاً ـ إلى جملة العوامل

التى دفعت بالفقهاء الكنسيين الأولين للاستقاء من الشريعة الإسلامية وجذبتهم إليها . ذلك العامل هو : رغبة هؤلاء الفقهاء فى أن يقدموا للكنيسة نظاما تشريعياً متناسقا وثيق الترابط(٢٦) .

٢٩ ـ ومهما يكن من أمر ، فالذى لا جدال فيه بين الباحثين فى مجال التشريعات المسيحية الكنسية للزواج بعامة ، وفى تحديد القرابات المانعة من الزواج بخاصة: أن التشريع الإسلامى . قد استقر فى ضمير هذه التشريعات وفى صميمها، حتى لقد أوحى لبعض الكنائس باعتبار نوع من القرابة لم تعرفه الكنائس على الإطلاق عن طريق أى مصدر آخر غير الإسلام ألا وهو : قرابة الرضاعة .

26) Jean Dauvillier et Carlo de Clercq ; "Le mariage en droit Canonique oriental" p. 17.

الباب الثانى

العقوبة مانعا مؤبدا من الزواج

بين الشرائع السماوية والقوانين الوضعية

اختلفت الشرائع السماوية والقوانين الوضعية فيما بينها ، كما اختلفت مذاهب الفقه فى داخل التشريع الواحد منها ، حول استعمال سلاح (المنع من الزواج) عقاباً لبعض الأخطاء والجرائم ، أو إحباطا لسعى أثيم نحو غاية خاطئة ، وقد يكون فرض العقوبة بذاته تحذيرا من الخطأ ، وإرهاباً للمقدمين عليه.

وقد غلب على هذا المانع : طابع التأبيد ، وإن كانت بعض التطبيقات القليلة ذات طابع مؤقت كما سنرى .

لكن ينبغى أن نتنبه إلى أن هذا الباب لا يعنى إلا بالتطبيقات التى تبرز فيها فكرة العقوبة ، وإذن ، فلن يدخل فى موضوع بحثنا هذا ، إبطال الزواج القائم على الخطف - مثلا - إذ أن الاعتبار الجوهرى لهذا الإبطال قائم أساسا فى عيب شاب الإرادة عند التعاقد ، بدليل بسيط هو سقوط هذا البطلان وتلاشيه عندما تسترد المخطوفة كامل إرادتها وحرية اختيارها(١) .

---

(١) يرى أستاذنا الدكتور شفيق شحاته أن « (الأصل) أن مانع الخطف يقوم لارتكاب جريمة الخطف بحيث لا ينظر إلى أثره فى رضا المرأة المخطوبة بالزواج . . « بدليل أنه يتحقق ولو كانت المرأة راضية بالزواج حقيقة وفعلا . . » .

لكننا عند التحقيق فى النصوص المصدرية والكنسية الأولى ، ثم فى القرارات والإفتاءات الفقهية نفسها والتى سرد أستاذنا نفسه طائفة كبيرة منها ، نرى مناط النظر فى التحريم كان دائما هو عنصر الإكراه ، فضلا عن عنصر الاعتداء على عرض المخطوفة أو الشك فى وقوعه ، وأن افتراض رضا المخطوفة بالزواج لا يقدر على تطهير هذا الاحتمال من شائبة الآثار النفسية والإرادية المادية الخاطئة لذلك العدوان الصارخ على حرية المرأة المخطوفة وعلى إرادتها .

انظر : أ ـ شفيق شحاته « أحكام الأحوال الشخصية » جـ٥ ص٧٠ وما بعدها . ب ـ حلمى بطرس :

على أننا فى هذا الباب ، نؤثر البدء بالتشريع الإسلامى ، وعليه فإن هذا الباب ينقسم إلى خمسة فصول :

الفصل الأول : العقوبة مانعاً من الزواج فى التشريع الإسلامى .

الفصل الثانى : العقوبة مانعاً من الزواج فى التشريع الإسرائيلى .

الفصل الثالث : العقوبة مانعاً من الزواج فى التشريع المسيحى .

الفصل الرابع : العقوبة مانعاً من الزواج فى القانون الوضعى المقارن .

الفصل الخامس : العقوبة مانعاً من الزواج فى رأينا الخاص .

= « أحكام الأحوال الشخصية » ص ١٨٦ ، ١٨٧ . ج ـ ثروت الأسيوطى « نظام الأسرة » ص ١٤٢ — ١٤٤ .

D — Jean Dauvillier et Carlo de Clercq : "Le mariage..., pp. 185—190.

الفصل الأول

العقوبة مانعا مؤبداً من الزواج فى التشريع الإسلامى

١ – وردت نصوص قرآنية ونبوية ، وآثار سلفية فقهية ، ولكن فى شأن حالات قليلة محددة هى : – أولا : تحريم المطلقة ثلاثا على مطلقها حتى تنكح زوجا غيره .

ثانياً : تحريم زواج الزناة إلا بأمثالهم من الزناة أو من المشركين .

ثالثاً : تحريم رجعة الزوجين المتلاعنين

بيد أن الفقه الإسلامى قد اتجه بعد ذلك اتجاهات مختلفة ، تتراوح بين التضييق والتوسع فى تعداد الموانع العقابية للزواج ، وفيما يلى ، نعرض هذه الموانع حسب ترتيبها فى القرآن الكريم ، ثم نتبعها بما ظهر فى الفقه الإسلامى ، فى أربعة مباحث :

المبحث الأول : طلاق الثلاث

المبحث الثانى : الزنى

المبحث الثالث : اللعان

المبحث الرابع : موانع عقابية أخرى .

أما عن رأينا الخاص ، فلسوف نلحقه بكل مبحث على حدة .

المبحث الأول : طلاق الثلاث مانعاً من الزواج فى التشريع الإسلامى(*) .

وينقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب : الأول : لطلاق الثلاث فى النصوص القرآنية والنبوية ، والثانى لموقف الفقه الإسلامى ، والثالث والأخير : لرأينا الخاص

المطلب الأول : طلاق الثلاث مانعاً من الزواج – فى النصوص القرآنية والنبوية .

٢ – كانت أول آية نزلت فى مجال العقوبة بالمنع من الزواج فى أعقاب حديث

(*) سبقنا بعض الباحثين لاعتبار طلاق الثلاث بين الموانع المؤبدة . انظر :

ا – ابن القيم : « زاد المعاد » جـ ٤ ص ٢١١ .

B) A. — M. Amirian ; "Le mariage..,, p. 241.

مفـصّل «عن الطلاق»، ثم تكراره مع الفرصة المتاحة للرجوع فيه والعدول عنه مرتين ؟ : «الطلاق مرتان : فإمساك بمعروف، أوتسريح بإحسان» حتى إذا وقعت الطلقة الثالثة الباترة : قصدت لها الآية التالية «فإن طلقها، فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله، وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون»[١] .

٣ - ولا خلاف بين سائر المفسرين والشراح، على أن من طلق امرأته طلقة أو طلقتين فله مراجعتها، فإن طلقها ثلاثا لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره «فكان هذا من محكم القرآن الذى لم يختلف فى تأويله»[٢] .

٤ - كذلك ورد حديث - بل أحاديث نبوية - بأسانيد كثيرة صحيحة عند جمهور أئمة الحديث، مثل البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وأبى داود وابن ماجة ومالك ابن أنس وأحمد بن حنبل والدار قطنى والطبرانى وابن أبى شيبة : أن رسول الله ﷺ قد أفتى غير مرة بأن مطلقة الثلاث لاتحل لزوجها الأول إلا بعد زواجها بغيره، زواجا تامًّا نافذاً بمخالطة جنسية كاملة»[٣] .

٥ - بل لقد ورد فى أسباب النزول: ما أخرجه ابن المنذر عن مقاتل بن حيان قال «نزلت هذه الآية فى عائشة بنت عبد الرحمن بن عتيك، كانت عند رفاعة بن وهب ابن عتيك، وهو ابن عمها، فطلقها طلاقا بائنا، فتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير فطلقها فأتت النبى ﷺ وقالت : إنه طلقنى قبل أن يمسنى، أفأرجع إلى الأول ؟ قال : (لا، حتى يمس) . ونزل فيها : (فإن طلقها فلا تحل له من بعدُ حتى تنكح زوجا غيره)[٤]».

(١) سورة البقرة الآيتان ٢٢٩، ٢٣٠ .

(٢) القرطبى «الجامع لأحكام القرآن» جـ٩ ص ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٥٥ .

(٣) ورد هذا الحديث من عدة طرق، وفى أكثر من حادث، ويشتهر عند المفسرين والمحدثين والفقهاء باسم «حديث العسيلة» كناية عن الوصال الجنسى، ومن هنا قال الحسن البصرى باشتراط الإخصاب وإن لم ينجم عنه حمل، وقال إن النطفة المنوية هى المقصود بالعسيلة، بينما ذهب الجمهور إلى أن المقصود هو النشوة الجنسية . .

كذلك يشتهر هذا الحديث باسم «حديث رفاعة» فقد ورد أن زوجته بعد أن طلقها ثلاثا كانت أول من نزلت بشأنها هذه الآية كما هو واضح فى الفقرة التالية .

(٤) الجلال السيوطى «أسباب النزول» ص٣٢ .

المطلب الثانى : طلاق الثلاث مانعاً من الزواج فى الفقه الإسلامى :

٦ ـ استقر السلف الأول ، والمفسرون والفقهاء بما يشبه الإجماع ، على أن المقصود بهذا النكاح الذى يبيح زواج الرجل بمن طلقها ثلاثا من قبل : هو الزواج بنية الاستقرار (٥) ، الصحيح النافذ ، أى اقتران العقد الصحيح بمخالطة جنسية كاملة ، بل تشدد أحدهم (الحسن بن أبى الحسن) (٦) فاشترط فى المخالطة الإخصاب وإن لم يشترط الحمل نفسه ، ولم يوافقه على ذلك الأكثرون ، اكتفاء بالمخالطة وحدها (٧) . وقد استقر رأى هؤلاء الجمهور على ما أوردناه من الأحاديث النبوية ، وليس فيها إشارة للإخصاب فى المخالطة ، ولا للاكتفاء بمجرد العقد وحده .

٧ ـ لكن هناك رأيا مضاداً منسوباً إلى سعيد بن المسيب وسعيد بن جبير ، لا يشترط شيئا من هذا كله ، وإنما يقف باللفظ القرآنى : « حتى تنكح زوجا غيره » عند عقد النكاح الصحيح و لا غير . قال القرطبي « وأظنهما لم يبلغهما حديث العسيلة (حديث عائشة بنت عبد الرحمن) ، أو لم يصح عندهما فأخذا بظاهر القرآن ، وكالمعتاد: فقد ألصق هذا المفسر العظيم ذلك الرأى « بطائفة من الخوارج » ! بدون دليل ولا إسناد ، ودون تحديد لهذه الطائفة بالذات (٨) .

---

(٥) أ — الشوكانى « نيل الأوطار » جـ٦ ص ١٤٨ ، ١٤٩ . ب — ابن حجر « بلوغ المرام » ص ٢٠٨ . جـ — الصنعانى « سبل السلام » جـ٣ ص ١٤١ ، ١٤٢ . د — الكمال بن الهمام « فتح القدير » جـ٣ ص ١٧٧ .

(٦) وهو المشهور بالحسن البصرى . وهو أبو سعيد الحسن بن يسار البصرى (٢١ — ١١٠ هـ) . انظر : محمد حسين الذهبي : « التفسير والمفسرون » جـ١ ص١٢٤ ، ٥ .

(٧) القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) جـ١ ص٩٥٥ ، ٩٥٦ .

(٨) أ ـ القرطبي : المرجع نفسه ص ٩٥٦ — ٩٥٨ : ب ـ البيضاوى « أنوار التنزيل » ص٥٠ جـ ـ البغوى « معالم التنزيل » جـ١ ص ١٩٤ . د ـ الخازن « تفسير الخازن » جـ١ ص١٩٤ . هـ ـ الصاوى « حاشية الصاوى على الجلالين » جـ١ ص١٠٠ وانظر كذلك . د ـ البخارى « الجامع الصحيح » جـ١ كتاب الطلاق ص٥٥ ، ٧٢ ، ٧٣ . ذ ـ مسلم « صحيح مسلم » جـ١ ص٦٠٥ ، =

وقد أوضحنا غير مرة رأينا فى تهافت مثل هذا الإلصاق المعتاد، وأنه ليس - فى كثير منه - إلا لونا من ألوان الحرب الدعائية بين الفرق المتباعدة يومئذ، والتى لم يفلت منها كثير من أجـلّة العلماء.

٨ - أما ابن كثير فلا يستسيغ أن تثبت رواية هـذا القول عن سعيد بن المسيب أصلا [٩] وأما ابن جـزى فيقرر الإجماع على ماذكرنا أنه رأى الأغلبية، ولا يرى فى هذا الهمس الطفيف مايشوب الإجماع أو يخدشه [١٠]. بينما وقف ابن القيم، والدهلوى وابن رشد، والشوكانى. يدافعون عن ذلك (الإجماع)، ويفندون الخروج عليه دون اهتمام بنسبة هذا الخروج لأحد، وكأنهم لا يطمئنون إلى هذه الروايات (؟) [١١]

٩ - أما سائر الفقهاء المذهبيين؛ فقـد استقر إجماعهم كذلك على أن مطلقة الثلاث لا تحل لزوجها إلا بزواج صحيح نافذ، دون الاكتفاء بالعقد من ناحية، ودون اشتراط للإخصاب من ناحية أخرى [١٢].

= ٦٠٦. ح - أبو دواد « سنن أبى دواد » ج ١ ص ٥٣٩. ط - مالك بن أنس « الموطأ » ج٢ ص ٧٦،٦. ى - ابن حيان « موارد الظمآن إلى زوائد ابن حيان » ص ٣٢١. ك - الشوكانى « نيل الأوطار » ج ٦ ص ٢٦٨ — ٢٧٠. ل - الحافظ بن حجر « بلوغ المرام » ص ٢٠٨. م - المصنعانى « سبل السلام » ج ٣ ص ١٤١، ١٤٢. ن - محمد صديق خان « نيل المرام » ص٩١.

(٩) ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) ج١ ص ٢٧٧.

(١٠) ابن جزى (التسهيل لعلوم التنزيل) ج١ ص١٣٤ — ١٣٦.

(١١) ا - ابن القيم « زاد المعاد » ج٤ ص٦٦، ٢١١، ٢١٢. ب - وكذلك « إعلام الموقعين » ج٢ ص٧١، ٧٥. جـ - الدهلوى « حجة الله البالغة » ج ص ٧١٧، ج٣ ص٥٢ — ٦٠ د - ابن رشد « بداية المجتهد » ج٢ ص٥٨، ٨٧. هـ - الشوكانى « نيل الأوطار » ج٦ ص١٤٩، ١٥٠، وص٢٦٨ — ٢٧٠. و - الحافظ بن حجر « بلوغ المرام » ص٢٠٨ مع الهامش.

(١٢) انظر مثلا فى الفقه الحنفى أ - برهان الدين المرغينانى مع الكمال بن الهمام « فتح القدير على الهداية » ص ١٧٧ — ١٨٠. ب - أكمل الدين البابرتى « العناية على الهداية » هامش المرجع والموضع أنفسهما. جـ - إبراهيم الحلبى مع شيخى زاده « مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر » ج١ ص١٤٩، ٤٤٠. د - محمد علاء الدين الحصكفى: « در المنتقى شرح الملتقى » هامش المرجع والموضع نفسه. هـ - الحصكفى: « الدر المختار » ج ١ ص ٣٨٩، ٣٩٠. و - معين الدين الهروى (منلا مسكين) وأبو البركات عبد الله النسفى « شرح على كنز الدقائق » ص١٠٩. =

المطلب الثالث : رأينا الخاص .

١٠ — الذى لاخفاء فيه — فى رأينا — أن قول القرآن فى أعقاب التحذير بأن الطلاق مرتان لاغير : « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره (١٣)» لاخفاء فيما يحمله هذا النص منذ استهلاله ، من شحنة الردع الحاسم . كما لا يخفى ، ما فى تلك الكلمة الأخيرة « من بعد » من إشارة إلى احتمال التأبيد أو التطاول فى الزمن إلى أمد بعيد . .

١١ — وبعد ، فإن من الجدير بالذكر : أن هذا المعنى النابض فى سياق هذا النص ، يلوح واضحا فى كتابات الفقهاء والشراح ، ومنهم الفقيه الذكى : ابن القيم ، فنراه يقول : « لأن الطلاق المحرم للزوجة لايجب فيه التربص (أى : اعتداد بالعدة المرأة المفروضة)

= ثم فى الفقه المالكى :

ز — خليل بن اسحاق « مختصر خليل » ص١٠٤ ، ١٠٥ . ح — ابو زيد القيروانى وأحمد الصديق « مسالك الدلالة » ص١٩٢ . ط — أحمد الدردير ومحمد عرفة الدسوقى « حاشية الدسوقى على الشرح الكبير » ج٢ ص ٢٥٨ .

ثم فى الفقه الحنبلى :

ى — بهاء الدين عبد الرحمن المقدسى (العدة) ص ٢٨٧ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤٢٣ . ك — موفق الدين عبد الله بن قدامه « المقنع » ج٣ ص ٤٦ ، ٤٧ . ل — زين الدين عبدالرحمن البعلى « كشف المخدرات » ص ٢٦٥ .

ثم فى الفقه الشافعى :

م — الشيرازى « المهذب » ج٢ ص٤٩ ، ١١٢ ، ١١٣ . ن — زكريا الانصارى « تحفة الطلاب » ص ١١١ . س — الباجورى وابن قاسم « حاشية الباجورى على ابن قاسم الغزى » ج ٢ ص ١٥٤ .

ثم فى الفقه الشيعى الزيدى :

ع — شرف الدين الحسين السياغى « الروض الضير » ج٤ ص ١٤٣ — ١٤٥ .

ثم فى الفقه الشيعى الإمامى :

غ — شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسى : « الاستبصار » ج٣ ص٢٧٥ .

ثم فى الفقه الخارجى الإباضى :

ف — محمد بن يوسف الميزابى « وفاء الضمانة بأداء الأمانة » ج٢ ص ١٣١ ، ١٣٢ .

ثم فى الفقه الظاهرى :

ص — ابن حزم « المحلى » ج١ ص٣١٦ وما بعدها .

(١٣) سورة البقرة . الآيتان : ٢٢٩، ٢٣١ .

لأجل رجعة الزوج ، بل جعل حريما للنكاح ، وعقوبة للزوج بتطويل مدة تحريمها عليه . . . والشارع حرمها عليه بعد الثالثة عقوبة له ، لأن الطلاق أبغض الحلال إلى الله . . .(١٤)

١٢ — غير أننا لانرى هذه العقوبة قاصرة على الرجل وحده ، كما أشار لذلك ابن القيم فيما نقلناه وكما أكده تفصيلا فيما يلى ذلك مما لم ننقله (١٥) . وإنما العقوبة - فى رأينا - تحيق بالزوجين المطلقين معا ، وليس فى هذا الشمول إجحاف بها أو ظلم عليها - كما تصور ذلك ابن القيم ثم اضطر للدفاع دون جدوى(١٦) - إذ أن هذا التصور قائم على وهم عريض ، وانفعال خادع : أن الرجل وحده هو المسئول دائماً عن استقرار الزواج أو هدمه ، وأن المرأة هى السلبية التى لافضل لها فى استقرار الزواج ولا يد لها فى فشله ، وهى دائماً أبدا الضحية البريئة فى انهدامه !

وفى رأينا أن هذا التصور الواهم ، هو الكفران المطلق بالدور الكبير للمرأة - إن لم يكن هو الأكبر - فى توثيق الزواج ، وتدعيم أركانه مهما أصابها من شروخ ، وترويض الزوج مهما دهاه من انحراف أو عوج .(١٧) .

١٣ — وفى رأينا كذلك : أن اشتراط زواج المطلقة ثلاثاً بزوج آخر ؛ يستهدف أمراً ليس أقل من العقوبة خطراً وأثراً ، بل لعله أبعد تأثيراً فى الصرح الاجتماعى العام .

---

(١٤) ابن القيم « زاد المعاد » جـ٤ ص٢١١ .

(١٥) المرجع نفسه ص٢١١، ٢١٢ .

(١٦) المرجع والموضع أنفسهما .

(١٧) وليس معنى هذا ، أننا نركز المسئولية كلها فى الطلاق على الزوجة وحدها . . ولكننا فى الوقت ذاته ، نرفض هذا التصور السطحى الواهم الذى يركز المسئولية كلها على الزوج وحده ! وإنما الطلاق — فى رأينا — ليس إلا مجموع فشلين ، وحصيلة إفلاسين .. لكل من الزوجين معا ، على تفاوت فى الإسهام والنصيب . وإذن : فالعقوبة لابد أن تهوى بهما معا ! فتحريم المطلقة ثلاثاً على مطلقها حتى تنكح زوجا غيره ، إن يكن فيه العقوبة الكاوية للزوج ؛ ففيه — وفى الوقت ذاته — محنة لاتهون على كرامة المرأة وحيائها وصونها عن الابتذال وتبدل الأزواج ، فضلا عما فى الطلاق ذاته كل طلاق — من سقوط فى الحيرة وارتقاب المصير المجهول . .

ذلك أن طلاق الثلاث إن يكن حكما صريحا بفشل هذا الزواج، فلماذا لا تتاح للمرأة تجربة زواجية أخرى ، عسى أن تحظى فيها بما لم يتوافر لها فى زواجها السابق من توفيق . . وبخاصة بعد ما توافر لها من خبرة وعبرة ودروس ؟ أو ليس من الصالح الإنسانى والاجتماعى بعامة ، ومن مصلحتها ـ وهى الطرف الضعيف ـ بخاصة . . أن تتاح لها هذه التجربة . . ثم يتاح لها البقاء عليها إذا سعدت فيها . . ؟ ؟

المبحث الثانى : الزنى مانعاً من الزواج فى التشريع الإسلامى :

وينقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب ، أولها لدراسة هـذا المانع فى النصوص القرآنية والنبوية ، والثانى لدراسته فى الفقه الإسلامى والثالث فى رأينا الخاص .

المطلب الأول : الزنى مانعا من الزواج فى النصوص القرآنية والنبوية :

١٤ ـ نزلت الآيات الأولى من سورة (النور) تقول : « سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات لعلكم تذكرون ۞ الزانية والزانى ، فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله ، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ۞ الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة ، والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك ، وحرم ذلك على المؤمنين (١٨) » .

وواضح ما فى ظاهر هذا النص القرآنى من تحريم زواج الزانى أو الزانية إلا بمثلها ، ولا يماثلها إلا من ارتكب جريمة الزنى أو الشرك نفسه (١٩) .

١٥ ـ وبعد : فقد ورد فى الظروف التاريخية التى صاحبت نزول الآية السابقة من سورة النور « الزانى لا ينكح إلا زانية . . » ما يلقى ضوءا على حقيقة المراد بهذه الآية ،

(١٨) سورة النور (الآيات ١ — ٣ .

(١٩) واضح ما فى هذا من تبشيع لجريمة الزنى حين ماثلها القرآن بأخطر جريمة عقيدية فى نظره وهى جريمة الشرك التى قال عنها القرآن نفسه :

« إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ، ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما »
(سورة النساء آية ٤٨) .

فقد أخرج الترمذى وأبو داود والنسائى وابن ماجة والبيهق والدارمى : أن رجلا فدائيا من النماذج الأولى للفدائية فى صدر الإسلام هو : مرثد بن أبى مرثد الغنوى ، قد توفر على عملية جريئة خطـــرة وهى : التسلل إلى مكة ، وفك إسار المسلمين المستضعفين الذين اعتقلتهم قريش بمكة ومنعتهم من الهجرة منها وحملهم سراً إلى المدينة ، وكانت له قبل إسلامه عشيقة بغى يقال لها : عناق تقيم بمكة . ويقول مرثد : « فقلت يا رسول الله ، أنكح عناقا ؟ فأمسك ولم يرد على شيئاً ، حتى نزل « الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة ، والزانيـة لاينـكحها إلا زان أو مشرك ، وحرم ذلك على المؤمنين » فقـال النبى ﷺ : يامرثد لا تنـكحها[٢٠] .

١٦ ـ كذلك أخرج أحمد بن حنبل والنسائى والطبرانى أن رجلا من المسلمين : استأذن الرسول فى زواج امرأة كانت تسافح يقال لها : أم مهزول ، فقرأ عليه هذه الآية [٢١] .

وأخيرا : فقد أخرج سعيد بن منصور عن مجاهد قال : لما حرم الله الزنى ، فكان زوانٍ عندهن جمال ؛ فقال الناس : ألا ينطلقن فليتزوجن ، فنزلت[٢٢] (أى الآية..)

١٧ ـ وفيما وراء ذلك : فإنا لانجد سوى هذين الحديثين النبويين التاليين .

الأول : روى أحمد بن حنبل وأبو داود أن رسول الله ﷺ قال « لاينكح الزانى المجلود إلا مثله » .

الثانى : كذلك أخرج البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وأبو داود وابن ماجة « أن رسول الله ﷺ : نهى عن مهر البغىّ » .

١٨ ـ وفيما عدا هذين الحديثين ، فقد أورد المحدثون والفقهاء بعضاً آخر من

(٢٠) أ ـ محمد صديق خان (حسن الأسوة) ص١٧٤ . ب ـ أبو داود (سنن أبى داود) ج ١ ص ٤٧٣ .

(٢١) أ ـ الشوكانى (نيل الاوطار) ج ٦ ص١٥٤ — ١٥٦ . ب ـ الجلال السيوطى (أسباب النزول) ص١٢٢ ،

(٢٢) السيوطى . المرجع والموضع أنفسهما .

الأحاديث التى لم تسلم أسانيدها من الطعن ، فضلا عن أنها تعالج حالة معينة وهى وقوع جريمة الزنى أثناء الزواج وليس قبله ، مما يجعلها لا تتعلق بموضوع بحثنا حول اعتبار - أو عدم اعتبار - الزنى مانعاً من إنشاء الزواج(٢٣) .

المطلب الثانى : الزنى مانعا من الزواج فى الفقه الإسلامى .

١٩ - أما الصورة التى نلمحها فى الأخبار المتناقضة عن فقهاء الصحابة والتابعين والرواد الأولين للفقه ، فيبدو أن هذه الروايات نفسها يشوبها خلط واضطراب كبير كما يبدو بوضوح : أن هذه الروايات كلها(٢٤) إنما تتصدى للزواج بين الزانيين أنفسهما وهو مالم تحرمه الآية القرآنية ولا الأحاديث النبوية التى أوردناها .

٢٠ - وقد ورث الفقه المذهبى هذه الصورة المهتزة بما فيها من خلط واضطراب ، فذهب الفقه الشافعى إلى إباحة زواج الزانى بشريكته ، أو بأخرى عفيفة على حد سواء ، مصرًّا على الالتزام بالشعار الذى أعلنه أن : (الحرام لايحرم الحلال) (٢٥) وكذلك فعل الفقه المالكى والفقه الحنفى والشيعى الزيدى والإمامى(٢٦) .

٢١ - وهكذا نرى أغلبية الفقهاء المذهبيين قد وقفت إلى جانب إباحة الزواج بين الشريكين فى جريمة الزنى وبين طرف زان وآخر برىء ، وإن كانوا فى الحالة الأخيرة بالذات لا يكتمون كراهيتهم لهذا الزواج ، متأولين التحريم الوارد فيما أسلفناه من النصوص القرآنية والنبوية على أنه بمعنى الكراهة وحدها دون

(٢٣) انظر مثلا : أ - الشوكانى (نيل الاوطار) جـ٦ ص١٥٤ - ١٥٦ . ب - ابن القيم (زاد المعاد) جـ٤ ص٧ .

(٢٤) وانظر هذه الروايات عند :
ا - الشافعى «الأم» جـ٣ ص٢٧٦ بالهامش وهو من مختصر المزنى ب - البغوى : «تفسير البغوى» جـ ٥ ص ٤٠ جـ - ابن حزم « المحلى » جـ٩ ص٥٧٩ وما بعدها د - ابن رشد «بداية المجتهد» جـ ٢ ص ٤٠ هـ - على حسن عبد القادر « نظرة عامة » ص٨٦ وهو يصرح بهذا مثلا على الاختلاف فى الفقهى بين الصحابة .

(٢٥) الشافعى : المرجع والموضع السابقان .

(٢٦) انظر مثلا : ا - ابن رشد: فى المرجع والموضع السابقين ب - الحلى «المختصر النافع» ص١٧٧ جـ - الطوسى « الاستبصار» جـ٣ ص١٦٨ ، ٩ ، ١٩٠ .

التحريم المطلق (٢٧) .

٢٢ — أما الفقيه الظاهرى : على بن حزم ، فيعلن أنه : « لا يحل للزانية أن تنكح أحداً لا زانيا ولا عفيفا حتى تتوب ، ولا يحل الزانى المسلم أن يتزوج مسلمة لا زانية ولا عفيفة حتى يتوب » (٢٨) .

٢٣ — وقد فات ابن حزم — وهو الفقيه الفطن — : أنه : لا النصوص القرآنية والنبوية ، ولا الآثار السلفية الفقهية ، بشافعة له فيما ذهب إليه من تعميم التحريم على ما بين الزناة أيضا . . فالنصوص القرآنية والنبوية خاصة — كما رأيناها — بتحريم الزواج بين من تلوث بالزنى ومن لم يتلوث به ، والآثار السلفية لا تتصدى إلا لتحريم — أو إباحة — الزواج بين الشريكين فى الزنى . وكلتا هاتين الدائرتين لا تشفع لابن حزم فى ذلك التعميم .

وأخيراً : فقد ذهب ابن حزم — يتناول المأثورات السلفية التى تعارض رأيه ، إما بالطعن فى روايتها ، وإما برواية مضادة : أن صاحب هذا الرأى قد عدل عنه ، لكن هـــذه المحاولات — على ما فيها من جهد جيد — لا تغنيه فيما نحن بصدده فتيلا (٢٩) .

٢٤ — وبعد ، فيبدو أن هذا الاتجاه الظاهرى ، هو ما يذهب إليه الفقه الحنبلى الذى يصرح بتحريم الزواج مطلقا من زانية إلا أن تكون التوبة ، دون شمول الرجل الزانى بهذا الحكم ؟ أما الفقه الخارجى الإباضى ، فما وجدناه عنده ، محصور فى تحريم

---

(٢٧) بل لقد شطحت أقوال أخرى إلى ادعاءات يضرب التهافت بعضها ببعض ، كالقول بأن المراد بالزانية والزانى فى تحريم النكاح : المشركة والمشرك ! . أو أن المراد بالنكاح هنا هو مجرد الوصال الجنسى ، ليكون المعنى : الزانية لا يستجيب للزنى بها إلا زان أو مشرك ! . أو أن هذا التحريم خاص بوضع معين أشبه بالقوادة ، وذلك حين يشترط الزوج أن تنفق زوجته الزانية عليه ! وأخيراً : أن هذا التحريم منسوخ بتعميم إباحة الزواج فى آيات أخرى .. انظر الشوكانى « نيل الأوطار » ج ٦ ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

(٢٨) ابن حزم (المحلى) ج ٩ ص ٥٧٩ — ٥٨٧ .

(٢٩) المرجع والموضع أنفسهما .

(٣٠) ا — زين الدين عبد الرحمن البعلى « كشف المخدرات » ص ٣٦٣ ب — موفق الدين عبدالله =

الزواج تحريما مؤبداً بين الشريكين فى الزنى ، « وقال جابر بن زيد :(من زنى بامرأة فلا يتزوجها ، وليجعل بينهما البحر الأخضر ! وإن قدر أن لا ينظر إليها أبداً فليفعل .) وسئل صحابى عمن زنى بامرأة ثم تزوجها فقال : (تزوجه شر من زناه !) أما ما ورد من الآثار المضادة ، والقائلة بإباحة الزواج بين الزانيين ، فتأويلها أن يكون الزنى قد وقع فى عهد الكفر قبل دخولها فى الإسلام . » (٣١)

المطلب الثالث : رأينا الخاص .

٢٥ — فى رأينا : أن الآية القرآنية صريحة التحريم لزواج الزانية إلا من زان أو مشرك : « وحرم ذلك على المؤمنين » ولسنا ندرى : كيف يستساغ بعد هذا النص القرآنى الصريح القاطع فى التحريم أن يقال بحمله على الكراهة فحسب . . ؟ أو أن يقال بأنه منسوخ بعموم الإباحة فى الزواج ، أو أن يقال بتخصيص هذا التحريم باجتماع الزنى مع الشرك ، أو تفسير الزنى بالشرك ، أو تفسير النكاح المنهى عنه فى الآية بأنه مجرد الاتصال الجنسى بالزنى . . إلى آخر هذا من أقوال غصت بحشدها كتب الفقهاء دون جدوى . . ولقد استنكر الفقيه الجرىء : محمد بن القيم ، هذه الأقوال وفندها بقوة ، فأجاد وأصاب (٣٢).

٢٦ — كذلك فإن من الواضح بجلاء : أن هذه الآية القرآنية إنما تتصدى لعلاقة معينة محدودة ، وهى تحريم الزواج بين الزناة وغيرهم ، لكنها لم تتحدث مطلقا عن تحريم الزواج بين الزانيين أنفسهما ، بل إنها ـ على العكس ـ لتجعل ذلك الزواج بينهما هو التكافؤ الممكن المستساغ .

٢٧ — وأخيراً : فإن هذه الآية نفسها لم تحدد لهذه العقوبة أجلا ، لا من توبة ولا من غيرها ، مع العلم بأن القرآن قد أثبت ـ وفى أعقاب هذه الآية نفسها ـ حرصه

= ابن قدامة « المقنع » ج٣ ص ٣٨ وإن كنا نرى أن منطق الفقه الحنبلى ـ بل منطق الفقه الإسلامى كله ـ لا يأبى هذا الشمول وإن لم ينص عليه .

(٣١) محمد بن يوسف الميزابى « وفاء الضمانة » ج٢ ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

(٣٢) ابن القيم «زاد المعاد» ج٤ ص٧ .

على تحديد الأجل بالتوبة فى مجال آخر متعلق بهذه الجريمة ذاتها ، وذلك حينما نص على القذف واتهام الشريفات بالزنى ، وعاقبه بالجلد ورفض الشهادة ، ثم أعقب ذلك فوراً بالحديث عن التوبة : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ، وأولئك هم الفاسقون. إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم »(٣٥) .

٢٨ — ولا يقال : إن آية التوبة شاملة لما قبلها بما فى ذلك تحريم نكاح الزناة ؛ إذ أن هذا التحريم مفصول عما بعده بهذا الفصل الواضح : « وحرم ذلك على المؤمنين » فضلا عن ورود آية التوبة بصفة الجمع ، مشابهة لآية عقوبة القذف ، بعكس آية تحريم نكاح الزوانى فقد جاءت بصيغة المفرد ، بل ، فضلا عما هو مستقر فى اللغة من أن استعمال صيغة الماضى - مثل ما جاء هنا : (وحرم ..) - إنما هو للتوكيد والتثبيت ، والقرآن نفسه حريص على استعمال هذه الصفة لمثل هـذا التوكيد ، فهو يقول : « كتب عليكم الصيام » و « كتب عليكم القتال . . » والأمثلة كثيرة تترى .

٢٩ — ثم تأتى آيتان أخريان تشهدان لكل ذلك بوضوح وجلاء ، أما الأولى فقد وردت ختاما لحديث القرآن عن جرائم الزنى وعقوباتها وما يتعلق بها ، فتقول : الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات ، والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات(٣٦) » ثم تأتى آية أخرى وفى آخر سورة نزلت من سور القرآن: « اليوم أحل لكم الطيبات. . . والمحصنات من المؤمنات ، والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن ؛ محصنين غير مسافحين ولا متخذى أخدان »(٣٧) .

٣٠ — ثم يأتى الحديث النبوى الصحيح ليوضح ويحدد : من هو الزانى الذى يقع تحت هذه العقوبة التكميلية فيقول « لا ينكح الزانى المجلود إلا مثله » فلا يبق

(٣٥) سورة النور الآيتان ٤ ، ٥ أما آية تحريم نكاح الزناة فهى الثالثة .

(٣٦) سورة النور الآية ٢٦ .

(٣٧) سورة المائدة الآية الخامسة .

بعد ذلك شك فى تحديد هذا الحكم الواضح الذى لا نرى غيره وهو : تحريم الزواج بين من أدين أو اشتهر بجريمة الزنى وبين طرف آخر لم يتلوث بهذه الجريمة ، تحريما مؤبداً ، ولا يخفى أننا قد اخترنا عبارة « الإدانة أو الاستشهار » بجريمة الزنى نظراً ، لإعراض بعض القوانين العقابية فى بعض الدول الإسلامية عن العقوبة الدينية للزنى .

٣١ - وجدير بالذكر : أن هذا اللون الصارم من ألوان العقوبة ، قد عرفه فقه القوانين الوضعية الحديثة ، سواء فى نطاق القانون الدولى العام كإسقاط الجنسية ،أم فى المجال الداخلى الخاص كالحجر والإفلاس والحرمان من الحقوق المدنية .

٣٢ — وختاما ، فإن لنا رأياً فى توجيه هذا التحريم لزواج من تلوث بالزنى حتى أدين به أو اشتهر قبل أن يفيق ويتوب . ، إذ أن مثل هذا الرجل - فيما يقرره العلم ، وتشهد له وقائع متوافرة - هو نكبة مستديمة وبلاء مقيم ، على زوجة عفيفة طاهرة، بما تشوهت به نفسه من هوس الشك المرَضىّ ، وما انحرفت إليه نظرته للمرأة بعامة ، وما تعودته تجاربه وألفته شهوته ، مما يجعل من المستحيل على زوجة عفيفة أن تنجح فى علاجه ، فضلا عما قد يكون بجسمه من آفات يهديها إلى زوجة بريئة ثم إلى نسله من الضحايا ! ومثل ذلك يقال فى زواج الرجل الشريف ممن تلوثت من قبل ، فلا يقوم زواجهما إلا على فوهة بركان من الشك وسوء الظن ، ودوام الاتهام . .

المبحث الثالث : اللعان ، مانعا من الزواج فى التشريع الإسلامى .

٣٢ - كلمة « اللعان » اصطلاح إسلامى ، ينبثق من إجراء جنائى نص على تفاصيله القرآن - كما سنرى ذلك حالا - فى حالة اتهام الزوج لزوجه بالزنى ودون شهود . إذ يجرى خلال هذا الإجراء : التحدى بلعنة الله للكاذب ، ونحن هنا نتصدى لبحثه باعتباره مانعاً مؤبداً من إنشاء عقد زواج جديد بين من سبق تلاعنهما ،وذلك فى المطالب التالية:

المطلب الأول : اللعان مانعا من الزواج فى النصوص القرآنية والنبوية .

المطلب الثانى : اللعان مانعا من الزواج فى الفقه الإسلامى .

المطلب الثالث : رأينا الخاص .

المطلب الأول : اللعان مانعا مؤبداً من الزواج فى النصوص القرآنية والنبوية .

٣٣ — فى صدر سورة النور ، جاءت الآية الرابعة تعاقب بالجلد ثمانين جلدة ، من يجترئون على اتهام الشريفات فى أعراضهن ظلما أو بغير دليل جعله القرآن فى منتهى الصعوبة والعسر(٣٨) ثم تأتى الآيات السادسة والسابعة والثـامنة والتاسعة ، تتصدى لهذا الاتهام الخطير حين يرمى به رجل زوجه : « والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم ، فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين. والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين . ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين . والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين . »

٣٤ ـ وواضح أن القرآن قد رسم هذا الإجراء فى حالة خاصة هى : صدور هذا الاتهام الفاحش من الزوج ضد زوجه مع عجزه عن إقامة البينة بالشهود الأربعة نظراً للظروف الزوجية التى تتيح للزوج أن يفاجىء الزوجة بما لا يستطيعه شخص أجنبى ، ثم لاستحالة الحياة الزوجية بينهما بعد انفجار هذا الاتهام ، . فلهذا وذاك : أعفى القرآن الزوج من عقوبة القذف وهى الجلد ، رغم عجزه عن الإثبات بالشهود ، ولكنه فرض إجراء آخر هو اللعان(٣٩) .

---

(٣٨) تصدى بعض رواد الفقه الإسلامى العام ، مثل الدهلوى وابن القيم ، لتفسير هذا التصعيب الواضح والتعسير الشديد لإثبات جريمة الزنى .. بما لا يخرج عن حرص الإسلام على صيانة الأعراض . انظر :

ا ـ الدهلوى «حجة الله البالغة» جـ٢ ص٧٢١ ، ٧٢٢ ب ـ ابن القيم « إعلام الموقعين » جـ ١ ص٩٦ ، ٩٧ ، جـ٢ ص٢٥ .

(٣٩) الصنعانى «سبل السلام» جـ٣ ص٢٣٨ .

ولعل من الطريف أن نذكر ملاحظة بعض المفسرين والفقهاء ؛ أن القرآن أورد على لسان الرجل «أن عليه لعنة الله إن كان من الكاذبين» بينما أورد على لسان المرأة « أن عليها غضب الله إن كان من الصادقين» ويقولون فى تفسير ذلك :

إن النساء لكثرة اعتيادهن ومضغ ألسنتهن لكلمة اللعنة بمناسبة وغير مناسبة ، لذلك اختار القرآن =

٣٥ - كذلك فإن من الواضح أن ظاهر الآيات ليس فيه اعتبار هذا اللعان مانعا من الزواج ، لولا ورود الأحاديث النبوية والآثار السلفية بهذا التحريم كما يلى :

(ا) روى البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وأبو داود وابن ماجه ومالك بن أنس عن نافع بن عمر : «أن رجلا لاعن امرأته وانتفى من ولدها ، ففرق رسول الله ﷺ بينهما» .

(ب) وروى البخارى ومسلم والنسائى وأبو داود وابن ماجة ومالك بن أنس وأحمد بن حنبل عن سهل بن سعد «أن عويمرا العجلانى أتى رسول الله ﷺ فقال : يارسول الله ، أرأيت رجلا وجد مع امرأته رجلا . أيقتله فتقتلونه ؟ أم كيف يفعل؟ (وفى رواية لمسلم : «... ، إن تكلم ، تكلم بأمر عظيم ، وإن سكت ، سكت على مثل ذلك !) فلم يجبه (الرسول ﷺ) فلما كان بعد ذلك أتاه ... فقال رسول الله ﷺ : قد نزل فيك وفى صاحبتك[٤٠] فاذهب فأت بها . قال سهل[٤١] : فتلاعنا وأنا مع الناس عند رسول الله ﷺ ، فلما فرغا قال عويمر (زوجها) : كذبت عليها يارسول الله إن أمسكتها ، فطلقها ثلاثا قبل أن يأمره رسول الله ﷺ ، قال ابن شهاب فكانت سنة المتلاعنين .» أى كذلك .

(ح) وفى رواية للبخارى ومسلم : «فقال النبى ﷺ . ذاكم التفريق بين كل متلاعنين»

(د) وفى رواية لمسلم وأحمد بن حنبل . «وكان فراقه إياها سنة فى المتلاعنين» .

(هـ) وفى رواية للبخارى ومسلم عن سعيد بن جبير أنه قال لعبد الله بن عمر : «يا أبا عبد الرحمن ، المتلاعنان ، أيفرق بينهما ؟ قال : سبحان الله ، نعم ! إن أول

= للمرأة كلمة جديدة عليها وهى «غضب الله» حتى تتهيب الحلف بها إن كانت كاذبة .

انظر : ا ـ من الفقهاء : عبد الغنى الميدانى «اللباب شرح الكتاب» ص ٢٤٥ .

ب ـ من المفسرين : عبد الله النسفى «تفسير النسفى» ج٣ ص١٣٣ .

(٤٠) أى : الآيات التى أوردناها من سورة النور خاصة بأحكام اللعان .

(٤١) راوى الحديث كما مر فى أوله . وهو سهل بن سعد .

ما سأل عن ذلك فلانُ بن فلان ... » ثم ساق الحديث بما لا يخرج فى جوهره عن الحديث السابق فى قصة عويمر العجلانى حتى اختتمه بقوله : « ثم فرق بينهما » .

(و) كذلك روى البخارى ومسلم عن عبد الله بن عمر قال : « فرق رسول الله ﷺ بين أخوى بنى عجلان(٤٢) وقال : الله يعلم إن أحدكما كاذب ! فهل منكما من تائب ؟ ثلاثا . » .

(ز) وروى أبو داود عن سهل بن سعد فى خبر المتلاعنين : « حضرت هذا عند النبى ﷺ فمضت السنة بعدُ فى المتلاعنين أن يفرق بينهما ثم لا يجتمعان أبداً » .

(ح) وروى أبو داود والدار قطنى عن ابن عباس أن النبى صلى الله ﷺ قال : « المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبداً . » .

(ط) وأخرج البيهقى والدار قطنى وعبد الرزاق وابن أبى شيبة عن على بن أبى طالب وعبد الله بن مسعود أنهما قالا : « مضت السنّة أن لا يجتمع المتلاعنان » وفى رواية عن على : « أن لا يجتمعا أبدا . » .

المبحث الثانى : اللعان ، مانعا مؤبداً من الزواج فى الفقه الإسلامى .

٣٦ - انعقد إجماع الفقه السلفى الأول ، كما استقرت أغلبية الفقهاء والشراح المذهبيين على تأبيد التحريم بين المتلاعنين متى تم اللعان بينهما وافترقا على النحو الذى أوضحته الأحاديث النبوية صراحة فى معظم الروايات السابقة ، لأن التحريم المؤبد يقع بقوة القانون ، ولا ينطبع التفريق بطابع الطلاق الذى أول مظاهره إمكان الرجعة بين الزوجين ولو بعد عدة وزواج بآخر(٤٣) .

قال مالك بن أنس : « السنة عندنا أن المتلاعنين لا يتناكحان أبداً ، وعلى هذا :

(٤٢) يريد بهما : عويمرا العجلانى وامرأته وهما صاحبا القصة السابقة فى الحديث السابق .

(٤٣) ا - الصنعانى « سبل السلام » ج٣ ص٢٤٠ ومابعدها ب - ابن القيم « إعلام الموقعين » ج٤ ص٣٥٢، ٢٥٣ ج - ابن القيم : « زاد المعاد » ج٤ ص٩٦ - ١٠٢، ١٠٦، ١٠٧ د - الدهلوى : « حجة الله البالغة » ج٢ ص٧٢٢ هـ - ابن رشد : « بداية المجتهد » ج٢ ص ٤٠ .

السنة عندنا التي لاشك فيها ولا خلاف . . »(٤٤) .

٣٧ ـ ولا حاجة بنا للوقوف عند هذا الخلاف الفقهي الجدلي حول ابتداء هذا التحريم: إما منذ تمام اللعان بين الزوجين ـ كما هو مذهب الجمهور (ب) أو بعد إعلان القضاء للحكم بالتفريق ، كما ذهب إلى ذلك الخوارج ورأى مرجوح في الفقه الحنبلي وغيره (جـ) أو بعد لعان الزوج وحده كما هو رأى الشافعي(٤٥) .

٣٨ ـ أما الفقه الحنفي، فقد انقسم على نفسه ، ليذهب أبو حنيفه وتلميذه محمد بن الحسن مذهبا شاذاً على سائر المذاهب الفقهية الأخرى ، بينما خرج عليهما بقية التلاميذ من شيوخ المذهب . منضمين إلى مذهب الغالبية المخالفة لمذهب الأستاذ الإمام أبي حنيفه وتلميذه محمد .

٣٩ ـ والحق أن نقل الشراح لما سلف من أقوال أئمة المذهب الحنفي في مجال التفريق بعد اللعان ، مضطرب الرواية بشكل ظاهر : فقد وقف هؤلاء الشراح ـ أولا ـ أمام المشكلة الأساسية الأولى وهي : هل يقع التفريق بين المتلاعنين ـ بعد إتمام اللعان ـ حتما وبقوة القانون ؟ أم لا بد من أن يبادر الزوج الملاعن إلى الحلف بالطلاق البائن ثم يؤيده القاضي بالحكم بالتفريق بينهما ، فإذا امتنع الملاعن عن الطلاق . قام القاضي بالتطليق وبالتفريق رغماً عنه ؟ وهنا يضطرب النقل عن أئمة المذهب . فلئن كان من الثابت دائماً أن أبا حنيفة يقرر أن اللعان فىذاته لا ينتج تفريقا وإنما لا بد بعده من حكم القضاء بالتفريق بناء على طلاق بائن يصدره الزوج الملاعن، أو باستعمال السلطة الولائية للقاضي في التطليق على الملاعن رغما عنه ، لكننا نجد

(٤٤) مالك بن أنس «الموطا» جـ٢ ص٢٤ .

(٤٥) ا ـ الشيرازى «المهذب» جـ٢ ص١٣٧ (شافعى) ب ـ موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي «المقنع» جـ٣ ص٢٦١ ، ٢٦٢ (حنبلى) جـ ـ ابن حزم «المحلى» جـ١٠ ص١٧٦ وما بعدها (ظاهرى) د ـ شرف الدين الحسين الصنعانى «الروض النضير» جـ٤ ص١٩٦ (شيعى زيدى) هـ ـ أبو جعفر الطوسى «الاستبصار» جـ٣ ص ١٨٥ ، ٣٦٩ ـ ٣٧١ (شيعى إمامى) و ـ محمد بن يوسف الميزابى «وفاء الضمانة» جـ٢ ص١٧٦ وما بعدها (خارجي إباضي).

من تلاميذ الإمام من يعارض هذا الرأى وينضم للجمهور القائل بوقوع الفرقة باللعان ذاته . . ثم نجد مرة ، أن صاحب هذا الرأى هو : محمد بن الحسن الشيبانى (٤٦) بينما نجده مرة أخرى هو الشيخ زفر (٤٧) .

٤٠ — ثم يقف الشراح الأحناف مرة أخرى أمام المشكلة الثانية وهى : هل يكون التفريق بين المتلاعنين تحريماً مؤبداً للزواج بينهما مستقبلا ؟ ومرة أخرى يستقر النقل عن أبى حنيفة ومعه تلميذه محمد بن الحسن بأن التفريق طلقة بائنة وحسب ، ولا يصحبها تحريم مؤبد ، لكننا نجد لهذا الرأى معارضين من تلاميذ الإمام أيضاً ، ثم نجدهم مرة : أبا يوسف حده (٤٨) بينما نجدهم مرة أخرى : أبا يوسف وآخرين (٤٩) .

٤١ — ثم ينحاز الشراح إلى رأى الإمام فى كل حال ! لكنهم لا يملكون إلا الاعتراف بقوة السند من الحديث النبوى الذى يستند إليه رأى المعارضين المنضمين لاتجاه الأغلبية الغالبة ، بل يحاول بعض الشراح أن يلمز هذا الحديث فى طريق روايته فينبرى الفقيه الحنفى ابن الهمام ليدحض هذه المحاولة مؤكداً جودة الرواية وقوتها ! لكنه — مع آخرين من الشراح الأحناف — يجادلون فى مفهومه جدالا لفظيا سطحيا ، فينتهون إلى تأويل التحريم بأنه يمتـــد مع إصرار الزوج الملاعن على اتهامه ، فإذا أكذب نفسه وعاد إلى زوجته عاد إليها خاطباً بزواج جديد ، دون أن نعلق ذلك على توقيع عقوبة القذف عليه ، وإنما ترتبط الإباحة بتكذيبه لنفسه فقط ! وهكذا يصبح الحديث النبوى الشريف على ذلك التأويل الحنفى : « المتلاعنان لا يجتمعان أبداً » أى : ما داما متلاعنين . فإذا انقطع التلاعن بأن أكذب الرجل نفسه ، انتهى التلاعن ، ووقف التحريم عند هذا الحد .

---

(٤٦) ا ـ شيخى زادة « مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر » جـ ١ ص ٤٦٦ ، ٧ ب ـ الحصكفى : « الدر المختار » جـ١ ص ٤١٠ .

(٤٧) المرغينانى وابن الهمام : « فتح القدير » جـ٣ ص ٢٥٤ .

(٤٨) المرجع نفسه ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ .

(٤٩) شيخى زادة . المرجع والموضع السابقان .

٤٢ - وأخيراً يقول الشراح الأحناف : « ليس من المستحيل - بل ولا من المستبعد - أن يعود الصفاء بين المتلاعنين مرة أخرى » (٥٥) .

المطلب الثالث والأخير : رأينا الخاص

٤٣ - لاشك لدينا فى أن ما استقرت عليه الأغلبية الغالبة من جمهور الفقهاء والشراح المذهبيين إنما يستند إلى أرض صلبة فسيحة ، من صراحة النصوص النبوية، ثم من إجماع الفقه السلفى الأول ، فضلا عن موافقة الأغلبية لروح القرآن ، ثم للمنطق الإنسانى كذلك .

٤٤ — وإذا كانت بعض الروايات قد جاء فيها حقا : أن عويمرا العجلانى بعد أن لاعن زوجه قد ألقى بيمين الطلاق ثلاثاً ، فلقد أعقب هذه العبارة مباشرة ودون فاصل : «قبل أن يأمره رسول الله ﷺ»

٤٥ - ولا يقال : ولماذا لم يستنكر الرسول ﷺ ذلك الطلاق الذى لم يأمر به؛ ففى رأينا : أنه لم يكن ثمة مايدعو الرسول ﷺ إلى أن يستنكر هذا الطلاق ، الذى هو محض من اللغو الذى لا أثر له - أولا - ثم لأنه تعبير عن رغبة الرجل فى تأكيد صدقه - كما هو ظاهر من تمام عبارة الحديث - ثانيا .

٤٦ - كذلك نرى أن بقية الأحاديث فى مجال اللعان وكلها صحيح صريح ، ليس فى نص واحد منها إشارة - أية إشارة - إلى أن التفريق بين المتلاعنين كان مصحوبا أو مسبوقا بإجراء - أىّ إجراء - سوى اللعان ولا غير ، خصوصا ، إذا تذكرنا مع هذا كله ما لإجراء اللعان غداة تطبيقه بين المسلمين لأول مرة من فزع ورهبة واهتمام رائع ، مما يستحيل معه - منطقيا - أن تطيش ذاكرة سائر الرواة عن شىء من إجراءاته الهامة مثل استلزام الطلاق قبل التفريق، لو كان ذلك الطلاق ذا أثر فى إجراءات اللعان.

(٥٥) ا - شيخى زادة : المرجع السابق ص٤٦٦ ، ٤٦٧ ب - المرغينانى وابن الهمام : المرجع السابق ص٢٥٥—٢٥٦ جـ - الحصكفى « الدر المختار » جـ١ص ٤١٠ د - الميدانى «اللباب» ص٢٤٥ .

٤٧ — وفى رأينا : أن هذا الرأى المنسوب إلى أبى حنيفة رحمه الله ، إنما يقف وحده ، يتأول النصوص بغير مبرر ، ثم يعارض صراحة مفهومها وظاهر دلالتها بغير سند أو دليل ، ثم يناقض ما يستسيغه المنطق العادى باستحالة الصفاء بين زوجين تفجرت بينهما هذه الفضيحة المروعة ، التى لا تخلو فى أساسها - على الأقل - من هوس الشك ، ولن يخلد من آثارها أقل من رواسب الحقد ، أو مرارة الظلم ، أو جذوة الانتقام .

المبحث الرابع: موانع عقابية أخرى فى التشريع الإسلامى

٤٨ — أرجأنا إلى هذا المبحث بقية ماوجدناه متناثراً فى كتابات الفقهاء المسلمين من الموانع العقابية ، التى لم ترد فى نصوص صريحة من القرآن أو السنة النبوية الثابتة ، وإنما تجمعت وليدة لاجتهاد فقهى ، ثم تداولها التطور والتعديل بين شعاب الفقه الإسلامى . وينقسم هذا المبحث إلى المطالب الثلاثة التالية :

المطلب الأول : انتهاك الغير لزوجية قائمة أو فى طريق الانفصام .

المطلب الثانى : مانعان عقابيان مؤبدان انفرد بهما الفقه الإمامى .

المطلب الثالث : رأينا الخاص .

المطلب الأول : انتهاك الغير لزوجية قائمة أو فى طريق الانفصام .

٤٩ — لا نجد فى نصوص القرآن ولا السنة النبوية ، غير هـذا التأكيد العام لاحترام الروابط الزوجية للغير ، سواء أكانت قائمة فعلا ، أم كانت فى طريقها للانحلال بطلاق رجعى ، أم كانت قد انحلت فعلا بالطلاق البائن الحاسم لكنها لم تنفصم حواشيها بعد ، ولم تزل ظلالها خلال فترة العدة .

٥٠ — أما فى الفقه السلفى الأول : فهاهنا تنجم البادرة الأولى فى هذا المجال ، إذ يروى الإمام مالك بن أنس فى « موطئه » عن ابن شهاب ، عن سعيد بن المسيب وعن سليمان بن يسار . أن طليحة الأسدية نكحت فى عدتها ، فضربها عمر بن الخطاب

وضرب زوجها بالمخفقة(٥١) ضربات ، وفرّق بينهما ، ثم قال عمر بن الخطاب : «أيّما امرأة نكحت فى عدتها ، فإن كان زوجها الذى تزوجها لم يدخل بها فرق بينهما ، ثم اعتدت بقية عدتها من زوجها الأول ، ثم كان الآخر خاطبا من الخطاب ، وإن كان قد دخل بها فرق بينهما ، ثم اعتدت بقية عدتها من الأول ، ثم اعتدت من الآخر ثم لا يجتمعان أبداً »(٥٢) والذى نلاحظه ابتداء على هذا الخبر : أنه لم يصرح بأن هذه المرأة كانت معتدة من طلاق بائن أو رجعى .

٥١ — لكن يبدو أن هذا القضاء العمرى ، لم يصادف موافقة الصحابة ، فقد روى أن على بن أبى طالب وابن مسعود قد أنكرا ذلك على عمر(٥٣) بل يروى أن على بن أبى طالب قد أقنع عمر بن الخطاب حتى جعله يعدل عن رأيه(٥٤) . بل إن ابن حزم ، والفقيه المفسر المحدث ابن كثير ، ليطعن كلاهما فى سند هذا الخبر وروايته أصلا !(٥٥) كما يبدو أيضاً : أن هذا القضاء العمرى لم يستند إلى نص ثابت ، ولا تطبيق معروف سابق فى السنة النبوية ، . إذ لا نجد لهذا كله أثراً ولا ذكراً فى هذا الخلاف الفقهى القديم

٥٢ — ثم يأتى بعد ذلك الفقه المذهبى . ليرث هذا الخلاف الفقهى السلفى عاريا من كل سند قرآنى أو نبوى . وهنا : ثار تساؤل قاعدى فى أرجاء الفقه حول الحجية التشريعية لهذا القضاء العمرى باعتباره « فتوى صحابى(٥٦) » . فذهب مالك ، وسعيد

---

(٥١) عصا عريضة وهى الدرة أو نحوها .. انظر : ا ـ الزمخشرى «أساس البلاغة» مادة:(خفق) .
ب ـ أحمد المقرى «المصباح المنير» ص٨١ .

(٥٢) مالك بن أنس «الموطأ» جـ٢ ص٨ ، ٩ .

(٥٣) محمد الخضرى «تاريخ التشريع الإسلامى» ص ١١٩ .

(٥٤) ابن رشد «بداية المجتهد» جـ ٢ ص٤٧ .

(٥٥) ابن كثير «تفسير القرآن العظيم» جـ١ ص ٢٨٧ وكذلك فعل ابن حزم وقد هاجم رواية هذا الخبر من جهة . كما قال إن الرواية بعدول عمر عنه أقوى من روايته هو نفسه ! انظر : ابن حزم «المحلى» جـ٩ ص ٥٨٥—٥٨٧ .

(٥٦) المرجع والموضع أنفسهما .

ابن المسيب ، والأوزاعى ، وربيعة ، والليث بن سعد ، إلى التشبث بقضاء عمر . ثم حاول أتباعهم تبريره بمنطق العقوبة والردع للخطأ ، وبالقياس على حرمان القاتل من ميراث القتيل لأنه استعجل الوراثة بغير حق[٥٧] وقالوا بالتحريم المؤبد بين الزوج الجديد الخاطىء وبين المرأة المعتدة ، بشرط الدخول أو ما يشبه الدخول من مقدماته ولو بعد العدة[٥٨] وأن تكون العدة من طلاق بائن لارجعى[٥٩] بينما ذهب رأى إلى تعميم هذه القاعدة على حالة المعتدة من طلاق رجعى أيضاً[٦٠] بل إننا نرى رأيا آخر يقول بتأبيد التحريم بمجرد العقد فى العدة ، ولو لم يعقب العقد دخول ولا شبه دخول[٦١] .

٥٣ — لكن هذا الاتجاه ، رغم اشتهار الفقه المالكى به ؛ فقد ارتفعت أصوات مالكية أيضاً بمناقشته فى كلا سنديه (ا) النظرى ؛ بمنطق الزجر والقياس على حرمان القاتل من الميراث ، ثم (ب) بالمأثور السلفى المروى عن عمر بن الخطاب وقد قال القاضى أبو الحسن : « إن مذهب مالك المشهور فى ذلك ضعيف من جهة النظر » ثم يقول أحمد بن محمد الصديق (المالكى) معقبا : « وكذلك هو ضعيف من جهة السمع ؛ فقد صح رجوع عمر رضى الله عنه عن هذا القضاء ، فروى الثورى عن الشعبي عن مسروق عن مجاهد عن عمر أنه رجع فقال : « لها مهرها ويجتمعان ماشاءا » ذكره البيهق ، وورد أن سبب رجوعه : ردّ علىّ عليه السلام عليه عندما حكم بذلك مرة أخرى فقام عمر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : « يأيها الناس ردوا الجهالات إلى السنة » رواه البيهق ، وأما القياس الذى ذكروه (أى القياس على

(٥٧) محمد الخضرى المرجع والموضع السابقان ،

(٥٨) بشرط صحة النكاح الجديد شكلا .. أما فى شبهة النكاح فلا أثر للدخول إلا فى زمن العدة .

(٥٩) أحمد الدردير «أقرب المسالك» ص ٧٠ .

(٦٠) محمد عرفة الدسوقى وأحمد الدردير « حاشية الدسوقى على الشرح الكبير » ج ٢ ص ٢١٨ ، ٢١٩ .

(٦١) ا ـ المرجع نفسه ص ٢١٩ ب ـ ابن رشد «بداية المجتهد» ج٢ ص٤٧ .

حرمان القاتل من ميراث قتيله) . فيبطل بما إذا زنى بها ، فإنه قد استعجل وطئها ولكنها لا تحرم عليه مع التأبيد(٦٢) ، وسنناقش فى المطلب الأخير (رأينا الخاص) ما فى هذه الإشارة لما فى القياس المالكى من تناقض موهوم .

٥٤ — بيد أن هذا الاتجاه الذى لم يسلم من النقد فى الفقه المالكى ذاته ، نراه واحداً من روايتين عن الإمام أحمد بن حنبل ، ثم لم يسلم كذلك فى الفقه الحنبلى من الجدل والمناقشة بنحو ما رأيناه فى الفقه المالكى(٦٣) كما نراه عند الشافعى فى مذهبه القديم بالعراق ، أما فى مذهبه الجديد بمصر ، فإنه يعدل عن ذلك الاتجاه بل يتصدى الشافعيون لتفنيده وبنحو ما وجدنا عند المالكيين(٦٤) .

٥٥ — لكن هذا الاتجاه ، يستقر - غير منازَع - فى الفقه الشيعى الإمامى ويتحدد بمقياس واضح . فإذا تزوج رجل بامرأة فى عدتها عالما بأنها لا تحل له ما دامت فى العدة حرمت عليه مؤبداً بمجرد العقد ، أما إن كان جاهلا فلا تحرم عليه مؤبداً إلا بالدخول الذى يستوى بعده العالم والجـاهل(٦٥) . أما الفقه الشيعى الزيدى(٦٦) والظاهرى(٦٧) فينضم كلاهما إلى الأحناف(٦٨) ضد هذا الاتجاه ، بل لقد ذهب فقهاء الشيعة الإمامية يحتاطون لهذا التناقض الموهوم الذى أورده خصوم الرأى المالكى ، حين صرحوا باعتبار الزنى بالمرأة المتزوجة - وهى المطلقة والرجعية - موجبا للتحريم المؤبد بين الزانى وبينها كذلك(٦٩) .

---

(٦٢) أحمد بن محمد الصديق « مسالك الدلالة فى شرح متن الرسالة » لأبى زيد القيروانى ص ١٥٢ .

(٦٣) ا — موفق الدين عبد الله بن قدامة « المقنع » جـ ٣ ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ ب — بهاء الدين عبد الرحمن المقدسى « العدة » جـ ٩ ٤٢٩ مع الهامش .

(٦٤) ا — الإمام الشافعى « الرسالة » ص ١٥٢ ب — الشيرازى « المهذب » جـ ٢ ص ١٦١ .

(٦٥) ا — الطوسى « الاستبصار » جـ ٢ ص ١٨٥ — ١٨٨ ب — الحلى « المختصر النافع » ص ١٧٧ .

(٦٦) شرف الدين الحسين السياغى « الروض النضير » جـ ٤ ص ٣٤ ، ١٣٥ .

(٦٧) ابن حزم « المحلى » جـ ٩ ص ٥٨٣ — ٥٨٧ .

(٦٨) الكمال بن الهمام (فتح القدير) جـ ٣ ص ٢٨٥ .

(٦٩) ا — الطوسى (الاستبصار) جـ ٣ ص ١٨٩ ، ١٩٠ ب — الحلى (المختصر النافع) ص ١٧٧ ، ١٧٨ . جـ — محمد جواد مغنية (الزواج والطلاق) ص ٣٨ .

المطلب الثانى : مانعان عقابيان مؤبدان للزواج ينفرد بهما الفقه الشيعى الإمامى .

أما هذان المانعان فقد انفرد بهما الفقه الشيعى الإمامى ، تبعا لما ورد فيه من نصوص عن أئمة هذا الفقه ، وهى النصوص التى لايعترف بقيمتها التشريعية فقه إسلامى آخر غير فقههم . وهذان المانعان هما :

٥٦ — أولا : الزواج أثناء الإحرام : وقد سبق أن عالجنا هذه الحالة فى القسم السابق الخاص بالموانع المؤقتة للزواج ، ورأينا اتجاه الجمهور الفقهى العام إلى تحريم الزواج أثناء الإحرام ، لكنه التحريم المؤقت الذى يبطل الزواج خلاله ولكنه لا يمنع إنشاء زواج جديد بين طرفيه بعد انتهاء الإحرام ، غير أن الفقه الإمامى يتصاعد ـ وحده ـ بهذا التحريم إلى التأبيد المطلق بشرط العلم بهذا التحريم ، وأما مع الجهل فلا(٧٠) .

٥٧ — ثانيا : المطلقه تسع مرات : كذلك انفرد الشيعة الإمامية بالقول : إنه إذا تعدد الطلاق تسع مرات ـ بشرط أن تكون كل طلقة مفردة تعقبها عدة ـ فإن هذا الزواج يصبح مهزلة يحسمها التحريم المؤبد(٧١) .

المطلب الثالث : رأينا الخاص .

٥٨ — فى رأينا : أن التحريم والتحليل فى تشريع سماوى ، لاينبغى الجرأة على القول بهما والتساهل فيهما دون دليل قاطع صريح ، وبخاصة فى مجال الأعراض والحرمات . أما عن الرواية المنسوبة إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، فلئن صحت هذه الرواية ، فإن أقصى ما تنتهى إليه : أنها واحدة من اجتهادات ابن الخطاب فى سياسة الحكم .

رأينا فى حقيقة التناقض الموهوم :

٥٩ — وبعد : فقد آن لنا أن نناقش ما تصوره بعض فقهاء الشيعة الإمامية

(٧٠) المراجع نفسها : ا ـ ص١٨٦ ب ـ ص١٨٧ جـ ـ ص٣٩ . على الترتيب والتوالى

(٧١) المراجع السابقة : ا ـ ص١٨٦ . ب ـ ص١٧٩ و ١٩٨ . جـ ـ ص٣١، ٣٢، ١٥٤، ١٥٥ . وكذلك : محمد الحسين آل كاشف الغطاء : «أصل الشيعة وأصولها» ص٩٧ .

وتابعهم بعض الشراح المالكيين أنفسهم من تناقض المالكية ومن أخذ برأيهم فى تأييد التحريم عقابا للزواج بمعتدة بائنة ، ولم يقولوا بذلك التحريم المؤبد عقابا لمن زنى حراما صُراحا بامرأة معتدة رجعية بل بامرأة لاتزال فعلا زوجة لرجل آخر. ؟
لكن الحقيقة التى فاتت على الناقدين المهاجمين ، ولم تفت على المالكيين ومن قال بقولهم : هى أن الحديث عن تأبيد التحريم أو عدم التحريم أصلا كعقاب لانتهاك زوجية الغير إنما يجد فى التطبيق الإسلامى مجالا واحداً ليس غير ، هو هذا الذى تكلم المالكية فيه ، وهو الزواج بمعتدة بائنة ، أما فى حالة الزنى بزوجة الغير أو معتدته الرجعية فإن التطبيق الإسلامى لن يدع مجالا للحديث عن التحريم المؤبد أو غير المؤبد بين هذه الزوجة الزانية وبين من زنى بها ، لسبب بسيط هو : أنها لن تعيش ا وإنما ستهوى بحياتها كلها عقوبة الرجم حتى الموت ، مما يستحيل معه بداهة أن يكون تحريم زواجها بالزانى موضوعا لنقاش أو جدل .

٦٠ — أما انفراد الفقه الشيعى الإمامى بالتفرقة بين الجهل والعلم فى تطبيق عقوبة التحريم بالنسبة للزواج من معتدة الغير - بغير دخول - أو للزواج خلال الإحرام . فإن هذا المبدأ الخطير فى التفرقة بين الجهل بالحكم والعلم به ، يزلزل استقلال التشريع كله بإتاحة الفرصة لادعاء الجهل والهرب من العقاب ، خلافا لما هو مستقر حديثا فى ضمائر التشريعات الحديثة من مبدأ قد عرفه التشريع الإسلامى من قبل وهو : لاعذر بالجهل بالقانون أو (الجهل بالقانون لايعفى من العقاب) وهو المبدأ نفسه الذى نجده فى الفقه الإسلامى أكثر واقعية وأصح منطقاً : (لاعذر بالجهل فى دار الإسلام) حتى لاينطبق هذا المبدأ الصارم الخطير إلا على من تتاح لهم فعلا فرصة العلم بأحكام التشريع .

٦١ — وأخيراً تحريم الإمامية تحريماً مؤبداً للمطلقة تسع مرات بطلقات منفردات تعقب كلامنها عدة . ومثله : تأبيد التحريم عقابا للزواج فى حالة الإحرام ، فلئن يكن هذا الرأى وجيها فى منطق التعزير بالعقوبة ، إلا أنه عار من كل سند يتفق المسلمون عليه ، حتى يمكن الاطمئنان إليه .

الفصل الثانى

العقوبة مانعا مؤبداً فى الزواج فى التشريع الإسرائيلى :

نتناول هنا الموانع العقابية العامة فى التشريع الإسرائيلى على الترتيب الذى أسلفناه فى الفصل السابق ، فنراها واقعة فى المباحث التالية :

المبحث الأول : الزنى . المبحث الثانى : اللعان. المبحث الثالث: موانع أخرى . المبحث الرابع : رأينا الخاص .

المبحث الأول : الزنى مانعاً مؤبداً من الزواج فى التشريع الإسرائيلى :

١ — رغم أن التوراة قد نصت على عقوبة الزنى ، بغرامة مالية حينا ، وبالقتل بالرجم حينا آخر ، لكنها لم تشر إطلاقا لاعتبار الزنى مانعا من الزواج إطلاقا..[1]

٢ — أما فى الفقه : وفى نطاق الأحكام العامة لسائر الناس .

فقد جاء فى تقنين الفقه الربانى ما يلى : « تحرم المختلية على من اختلت به ، وإذا عقد عليها كلف شرعاً بطلاقها»[2] .

أما الفقه القرائى فقد نص على أن « المطلقة لزناها ممنوعة على من زنى بها وإذا عقد عليها وجب عليه الطلاق..»[3]

وواضح مما فى هذين النصين من إجماعهما على حصر التحريم بين طرفى الزنى ، أما فيما وراء طرفى الزنى ، فلم يشر الفقه الإسرائيلى إلى منع الزواج مطلقاً .

---

(١) راجع : التوراة . سفر التثنية ، إصحاح ٢٢ فقرة ٢٢—٢٩ .

(٢) مسعود حاى بن شمعون «الأحكام الشرعية» مادة ١٩٠ ص٥٦ .

انظر المواد ٤١١—٤١٦ وهذا النص خاص بالمتزوجة ولو لم ينص عليها ، لأن لغير المتزوجة نصوصا أخرى لا تمنع زواجها بعامة الناس دون الكهنة .

(٣) مراد فرج «الأحكام الشرعية» ص١٥ .

٣ - أما بالنسبة للكاهن خاصة: فقد أجمع الفقه الإسرائيلي بجناحيه: الرباني والقرائي، على منع الكاهن من الزواج بالزانية. ثم انفرد الفقه القرائي بالنص على شمول هذا المنع لكل زانية. وإن كانت ضحية إكراه، وكذلك منع الكاهن من الزواج بالمبتذلة الفاسقة وإن لم تثبت عليها جريمة الزنى (٤).

المبحث الثاني : اللعان

٤ - نصت التوراة على إجراء اللعان في الحالة التي ذكره فيها القرآن، مع اختلاف في شروط الالتجاء إليه وفي تفاصيل هذا الإجراء. فقد جاء في سفر (العدد) ما نصه: « وكلم الرب موسى قائلا: كلم بني إسرائيل وقل لهم: إذا زاغت امرأة رجل وخانته خيانة، واضطجع معها رجل اضطجاع زرع، وأخفي ذلك عن عيني رجلها، واستترت وهي نجسة وليس شاهد عليها وهي لم تؤخذ.. فاعتراه روح الغيرة وغار على امرأته وهي نجسة أو اعتراه روح الغيرة وغار على امرأته وهي ليست نجسة، يأتي الرجل بامرأته إلى الكاهن ويأتي بقربانها معها (٥).. فيقدمها الكاهن، يوقفها أمام الرب، ويأخذ الكاهن ماء مقدسا في إناء خزف ويأخذ الكاهن من الغبار في أرض المسكن ويجعله في الماء. ويوقف الكاهن المرأة أمام الرب، ويكشف رأس المرأة، ويجعل في يديها تقدمة التذكار التي هي تقدمة الغيرة (٥) وفي يد الكاهن يكون ماء اللعنة المر. ويستحلف الكاهن المرأة ويقول لها: إن كان لم يضطجع معك رجل وإن كنت لم تزيغي إلى نجاسة من تحت رجلك، فكوني بريئة من ماء اللعنة هذا المر. ولكن إن كنت قد زغت من تحت رجلك وتنجست وجعل معك رجل غير رجلك مضجعه.. يستحلف الكاهن المرأة بحلف اللعنة، ويقول الكاهن للمرأة: يجعلك الرب لعنة وحلفا بين شعبك بأن يجعل الرب فخذك ساقطة وبطنك وارمة، ويدخل ماء اللعنة هذا في أحشائك لورم البطن ولإسقاط الفخذ. فتقول المرأة. آمين آمين.. ويكتب

---

(٤) ا - مسعود حاى: المرجع نفسه المادة ٤٦ ص ١٤ ب - مراد فرج: المرجع نفسه، المواد ١٢٠—١٢٢ ص ١٧ ..

(٥) وتقدمة التذكار أو تقدمة الغيرة هي القربان الذي تقدمه المرأة بهذه المناسبة.

الكاهن هذه اللعنات فى الكتاب ثم يمحوها فى الماء المر ويسق المرأة ماء اللعنة المر فيدخل فيها ماء اللعنة للمرارة ... ومتى سقاها الماء فإن كانت قد تنجست وخانت رجلها يدخل فيها ماء اللعنة للمرارة فيرم بطنها وتسقط فخذها فتصير المرأة لعنة فى وسط شعبها. وإن لم تكن المرأة قد تنجست بل كانت طاهرة تتبرأ وتحبل»(٦).

٥ — ومهما يكن من أمر ، فإن الفقه القرائى - كعادته - قد اندفع يتوسع فى استعمالات هذا اللعان فى كل مناسبة. نرى تعداد ذلك والإسراف فيه ، فى المواد: ١٥٢ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٦٤ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٨٠ (٧).

٦ — وختاماً ، فإن الفقه القرائى أيضاً قد انتهى إلى أن المطلقة بسبب اتهامها بالزنا لايجوز لها الرجوع إلى الاول أبداً ، كما سبق أن رأينا ذلك فى ظاهر ما استقر عليه جمهور الفقه الإسلامى بناء على بعض النصوص.

وقد نصت على ذلك المادة ١١٧ ، كما أعقبتها المادة ١١٨ لتسوى فى هذا المجال بين وقوع الزنى من المرأة برضاها أم بالإكراه(٨).

أما فى الفقه الربانى فلا ينطبق التحريم إذا كان الزنى قد وقع بالاعتداء والاغتصاب.(٩).

المبحث الثالث: موانع أخرى (أولاد الزنى = نسل الحرام) وكذلك: منع الرجوع لمطلقها متى خطبها غيره ، ثم: التحريم المؤبد إذا تم الزواج أثناء عدة الغير:

أولا — نسل الحرام:

٧ — نصت التوراة على أنه: «لايدخل ابن زنى فى جماعة الرب حتى الجيل العاشر، لايدخل منه أحد فى جماعة الرب»(١٠).

(٦) سفر العدد ، إصحاح ٥ الفقرات ١١ - ٢٨.

(٧) مراد فرج «الأحكام الشرعية» ص ٢٢—٣٨.

(٨) المرجع نفسه ص١٧.

(٩) مسعود حاى بن شمعون «الأحكام الشرعية» المادتان ١٨٤ ، ١٨٥. ثم انظر المادة ٣٨٥ ونصها: «المطلقة من زوجها لتهمة الزنى لا تجوز له بعد» وقارن المادتين ٣٨٣ ، ٣٨٤ عند ابن شمعون ثم مراد فرج «شعار الخضر» ص٩٧ ومابعدها.

(١٠) سفر التثنية إصحاح ٢٣ فقرة ٢.

ومرة أخرى : يظهر الخلاف على أشـــده بين الفقه الربانى المتشبث بالنص كما هو ، وبين الفقه القرائى المشغوف بالقياس ، فالفقه الربانى يصر على تحريم نسل الحرام ، إلا أن يكون طرفا الزواج كلاهما موصومين بهذه الوصمة ، وعلى الدرجة نفسها من سلسلة هذا النسل .(١١)

بينما ذهب الفقه القرائى يقيس ويبالغ فى القياس حتى انتهى إلى تحريم نسل الحرام إلى الأبد مهما تقادم الزمن ، متجاوزاً ما وجدناه صريحاً فى نص التوراة بدعوى أن : « فى الإكثار من النسل الحرام مفسدة ، ودرء المفاسد أولى من جلب المنافع .» (؟؟)(١٢)

ثانياً . الزواج بمن طلقها بعد أن خطبها أو تزوجها غيره :

٨ـ انفرد القراءون وحدهم باعتبار الخطبة ـ الدينية وحدها ـ مانعة من عودة المرأة إلى الزواج بمطلقها . بيـــد أن هذا الفقه القرائى ، لم يعتبر هذا المنع مبطلا للزواج اللاحق ، وإنما قرر نفاذ هذا العقد ثم احتياجه إلى طلاق لفسخه .

بينما وقف الربانيون عند منع المطلقة من الرجوع لمطلقها إذا تزوجت بغيره ودخل بها فعلا(١٣).

فقد جاء فى التوراة ، مانصه : ـ « إذا (أخذ) رجل امرأة وتزوج بها ، فإن لم تجد نعمة فى عينه لأنه وجد فيها عيب شىء (وكتب لها) كتاب طلاق (ودفعه) إلى يدها (وأطلقها) من بيته . (ومتى) خرجت من بيته (ذهبت) وصارت لرجل آخر . (فإن أبغضها) الرجل (الأخير) وكتب لها كتاب طلاق (ودفعه) إلى يدها (وأطلقها) من بيته أو (إذا) مات الرجل (الأخير) الذى اتخذها له زوجة . (لا يقدر زوجها)

---

(١١) مسعود حاى بن شمعون «الأحكام الشرعية» مادة ٣١٠ .

(١٢) مراد فرج (الأحكام الشرعية) ص٢٠ مادة ١٤٣ والهامش ..

(١٣) ا ـ مراد فرج «شعار الخضر» ص٩٧ ، ١٠٢ . ب ـ محمد عمر ، وأبى حيشى «الأحوال الشخصية» ص٢٣٦ جـ ـ وقارن تقنين الربانيين لمسعود حاى بن شمعون ، مادة ٣٨٣ .

وواضح أن معنى ذلك : أن الخطبة عند الفقه القرائى ترقى إلى مستوى عقد الزواج ذاته .

الأول الذى طلقها أن يعود (يأخذها لتصير) له زوجة بعد (أن تنجست) لأن ذلك رجس لدى الرب[١٤]».

فنص التوراة ـ كما نرى ـ صريح فى منع المطلقة من العودة إلى مطلقها إذا تزوجت بغيره وهذا ما وقف عنده الفقه الربانى ، بينما ذهب الفقه القرائى يقيس الخطبة على الزواج التام النافذ[١٥] . لكن الأستاذ مراد فرج يعترف بأن هذا القياس « خلاف للعلامة بنيامين ... ولكن النصوص تعارضه[١٦] .. » .

---

(١٤) سفر التثنية . إصحاح ٢٤ الفقرات ١ — ٤ وهذا هو النص كما وجدناه فى « التوراة » أما الأستاذ الإسرائيلى « جان أمل ريك » ومترجمه للعربية الأستاذ « سليم العقاد » فقد نقلا هذا النص وفى كل موضع بين قوسين هنا تعبير أو لفظ مختلف (؟) راجع : جان أمل ريك (مركز المرأة فى قانون حورابى والقانون الموسوى) ترجمة (سليم العقاد) ص٥٨ .

(١٥) مراد فرج «شعار الخضر» ص٩٩ وما بعدها .

وانظر كذلك :

ا ـ شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية » جـ١ ص٦٣ .

ب ـ توفيق فرج « الطبيعة القانونية للخطبة » ص٧٩ .

(١٦) مراد فرج : السابق ص ١٠٢ .

ويبدو أنه يريد بالنصوص : ما ورد عن الفقهاء الأولين . وقد ذهب الأستاذ مراد فرج إلى المقارنة بين الشريعتين الإسرائيلية والإسلامية ، فى مجال منع المطلقة من الزواج بمطلقها « أن الشريعة الإسرائيلية تمنع عودة المطلقة إلى مطلقها متى خطبها شخص آخر ، أما فى الشريعة الإسلامية فلا تحرم عودة المطلقة إلى مطلقها إلا بعد الطلاق الثالث ، فلا تبيح الشريعة الإسلامية عندئذ عودتها لمطلقها إلا بعد زواجها من شخص آخر » .

ثم قال :

« لكن لهذا التعارض سبباً وحكمة فى كل من الشريعتين . فالطلاق عندنا (أى عند الطائفة الإسرائيلية القرائية) يقع مرة مجردة لا أكثر ، وهو كتابى ولابد ، ولكنه فى الشرع الإسلامى ، نظراً إلى تعدد مراته وتنوعه ، وجب أن يكون له حد ، وهو البينونة الكبرى (أى الطلاق الثالث) فتى حصلت منعت المرأة عن الرجل لنفاذ رجعية الطلاق ، ولكن إذا تزوجها آخر ودخل بها جاز للأول أن يعقد عليها ، كما لو أنها امرأة جديدة .

والحكمة: أن لا يسرف الرجل فى الطلاق منعاً من استحالة رجوعه إليها إذا شاء مالم يضمن الرجوع معه.

والحكمة فى شريعتنا (الإسرائيلية وفقاً للمذهب القرائى) هو أنه إذا طلق فقد يندم بالرجوع إليها بعقد جديد ، وإلا ، استحال عليه الأمر إن عقد عليها آخر ولو خطبة .. »

انظر : مراد فرج . هامش تعريبه لشعار الخضر . ص ١٠٣ .

وفى رأينا ، أن هذه مقارنة مع الفارق ، والفارق الواضح بين الشريعتين الإسرائيلية والإسلامية . =

ثالثاً وأخيراً : التحريم المؤبد لمن تم زواجهما خلال عدة الغير :

٩ — وأخيراً ، فقد استقر الفقه الإسرائيلي بجناحيه ؛ الرباني والقرائي على أن من تزوج امرأة أثناء عدتها من غيره فإن عقده باطل ، فإذا كان قد دخل بها فهو التحريم المؤبد فيما بينهما من بعد ، وإن كان هناك رأى مرجوح يذهب إلى أنه تحريم مؤقت .

وقد رأينا كل ذلك - بما فيه هذا الخلاف - خلال عرضنا للفقه الإسلامى من قبل(١٧).

المبحث الرابع : رأينا الخاص

١٠- فى نهاية المطاف بالعقوبة مانعا من الزواج فى التشريع الإسرائيلي، لعلنا قد رأينا بوضوح : كيف دارت هذه العقوبة حول معظم الموضوعات التى وجدناها من قبل فى التشريع الإسلامى مع إضافة مانعين جديدين وهما : نسل الحرام . وزواج المطلقة أو خطبتها لغير مطلقها(١٨).

ولعل مما لا يخفى : أن الإســـلام إذ أعرض عن هـذا المانع ، فإنما كان هـذا

= فالشريعة الإسرائيلية قد حاصرت فرصة استعادة الحياة الزوجية بين الزوجين إذا وقع بينهما بسبب ما ، فى مجال محدد ، هو أن لا تـكون الزوجة قد تقدم لخطبتها رجل ثان .

فإذا تذكرنا أن الشريعة الإسرائيلية لم تحرم — كما فعلت الشريعة الإسلامية — أن يتقدم الزوج الثانى بخطبته أثناء العدة ، وفى عقب الطلاق مباشرة ، وعندئذ : تحرم الزوجة على زوجها الأول نهائياً وإلى الأبد ..

إذا تذكرنا هذا ، تبين لنا ، أن الفرصة التى أتاحتها الشريعة الإسرائيلية لاستعادة الزواج بين الزوجين السابقين ، هى فرصة تـكاد تـكون — فى بعض الأحوال على الأقل — فرصة نظرية بحتة ، لا وجود لها فى الواقع .

فما بالنا إذا تذكرنا : أن من حق الخاطب الإسرائيلى أن يعدل عن خطبته لهذه المرأة ، ومعنى هذا ، أن تجد المرأة نفسها فجأة صفر اليدين : لم تتزوج الثانى ، ولم تستطع الرجوع إلى الأول ؟ فأين هذا كله من تحريم الإسلام لمطلقة الثلاث على مطلقها إلا بعد زواجها من آخر ؟

(١٧) محمد محمود نمر وألفى بقطر حبشى : « الأحوال الشخصية .. » ص ٢٣٦ .

(١٨) أما الطلاق فلم يكن بذاته مانعاً من الزواج فى التشريع الإسرائيلى وإنما المنع إذا تزوجت بالغير =

تطبيقاً لمبدأ قاعدى عام صاغه فى دستوره الأعلى وهو القرآن ، بل إنه ليقرر أن هذا المبدأ القاعدى هو من صميم الرصيد العام المشترك للديانات السماوية جمعاء ، وفى مقدمتها الديانة الموسوية بالذات ، فيقول القرآن : « أم لم ينبأ بما فى صحف موسى . وإبراهيم الذى وفى ، أن لا تزر وازرة وزر أخرى[١٩] » .

وغنى عن الذكر : أن ماينادى به هذا المبدأ القرآنى ، هو نفسه مايصبو إليه الفقه القانونى العقابى الحديث ، واستقرت عليه سائر القوانين الحديثة : وإن كان الواقع التطبيقى لا يزال قاصراً عن بلوغ ما تصبو إليه ، ألا وهو : شخصية العقوبة . بمعنى أن تقتصر العقوبة مباشرة على الجانى وحده دون سواه[٢٠] .

١١ ـ أما عن الزنى : فقد رأينا الفقه الإسرائيلى لا يعتبره مانعاً من الزواج إلا فيما بين طرفى الزنى إذا كانت المرأة متزوجة ، وهذا فيما يتعلق بالحكم القاعدى لعامة الناس . أما بالنسبة للكهنة فقط ، فقد طبق الفقه نصوص التوراة فى تحريم زواج الكاهن بزانية أو مبتذلة .

وفى رأينا : أن الفقه الإسرائيلى قد أعرض ـ بدون سبب مفهوم ـ عن نص صريح قاطع فى التوراة يقول : « لا تكن زانية من بنات إسرائيل[٢١] » .

وقد كان هذا النص كافياً لتحريم الزواج من الزانية مطلقاً ، إذ أنه لا يختلف شكلا ولا موضوعاً عن النص الذى اعتمده الفقه الإسرائيلى لتحريم نسل الحرام : « لا يدخل ابن زنى فى جماعة الرب » .

بل ـ وفى رأينا ـ فإن النص الخاص بالزانية أقوى فى تحريمها من ذلك النص الخاص بنسل الحرام ، إذ أن الأخير يمنع نسل الحرام من « الدخول فى جماعة الرب » مما يجعل منع هذا النسل : من الانخراط فى السلك الدينى وفى خدمة المعابد ، أما النص

---

(١٩) سورة النجم الآيات ٣٦ — ٣٨ ..

(٢٠) ا ـ على راشد « موجز القانون الجنائى » ص ٤٦٧ ب ـ محمد عبد الله « بسائط علم العقاب » ص ٣٠ .

(٢١) سفر التثنية . إصحاح ٢٣ فقرة ١٧ .

الخاص بالزانية فهو عام فى طردها من « بنات إسرائيل » عامة ، مما يجعل لتحريم الزواج بها سنداً وجيهاً قوياً .

ثم ، وفى رأينا أيضاً : فلقد كان فى وسع الفقه الربانى الذى تسامح فى تحريم نسل الحرام فأباح الزواج بين المتماثلين من هذا النسل - وهو اجتهاد منطقى جيد - كان فى وسع هذا الفقه - بالمثل - أن يحرم الزانية أولا ، ثم يتسامح فى زواجها بزان مثلها . كما رأينا فى الإسلام من قبل .

ولقد يقال : إن هذا الفقه الربانى قد حال بينه وبين ذلك ، ماهو مقرر فيه من تعميم الحكم بإعدام الزانى ، لكن ذلك الاعتراض غير ثابت ، إذ أن هذا الفقه نفسه - ومعه الفقه القرائى أيضاً - قد أعرض كلاهما عن الإشارة للعقوبات الجنائية على الإطلاق ، بل إن هذا الفقه نفسه هو الذى ذهب ينص على تحريم زواج الزانية المتزوجة بشريكها ، رغم ماهو معلوم من أن التوراة قد اكتفت بإعدام الشريكين ولم تشر إلى تحريم زواجهما أصلا .

١٢ - وأما عن اللعان :

(ا) فواضح مافيه من اختصاص المرأة وحدها بكل التفاصيل المفروضة فى هذا الإجراء وهذا فى حد ذاته أثر من آثار النظرة الإسرائيلية العامة إلى المرأة . وهذا يختلف تماماً عما رأيناه فى الإسلام .

(ب) كذلك مما لا يخفى أن هذا الامتحان الرهيب المفروض على المرأة وحدها - وهو شرب ماء اللعنة المر والملوث بتراب المسكن - ليس إلا أثرا باقيا من أساليب التحقيق فى العصور البائدة ، بل التى بقيت البشرية تكتوى بها فى محاكم التفتيش وفى العصور الوسطى ، وأغلب الظن أنه منقول عن قانون حورابى بالذات ، مع استبدال ماء اللعنة المر ، بما كان فى ذلك القانون من إغراق المرأة المتهمة فى الماء الملح ، فإن كانت بريئة طفت ونجت ، وإلا بقيت فى قرار الهلاك[٢٢] ؟.

---

(٢٢) جان أمل ريك : « مركز المرأة فى قانون حورابى والقانون الموسوى » ص ٢٧ ، ٢٨ .

١٣ - وإن تعجب فعجب ، أن يجد مثل هذا الإجراء ، باحثاً مثقفاً - أو جامعياً على الأقل ؟ - يحاول تبرير هذا الإجراء[٢٣] .

وبعد ، فلن يكون هناك ظلم أفدح من محاولة الموازنة أو المقارنة بين هذا اللعان الإسرائيلى وبين ماوجدناه بهذا الاسم فى الإسلام ، فلم نجده إلا مجرد أيمان أو شهادات يتبادلها الزوجان كلاهما على قدم المساواة ، ودون أية تجربة مادية بالماء المر أو بغيره ، بل دون اتهام للمرأة أو للرجل ، فلازلنا نذكر حديث محمد ﷺ فى أعقاب اللعان : « الله يعلم إن أحدكما لكاذب » دون تحديد ولا تأكيد للاتهام .

(٢٣) المذكور . وهو متخرج من جامعة « مونتوبان » بفرنسا . انظر مرجع نفسه ص ٥١ ، ٨٣ ، ٨٥ .

الفصل الثالث

العقوبة مانعا مؤبدا للزواج فى التشريع المسيحى

١ - مرة أخرى : نجد تشريعاً دينياً يتصدى للعقوبة مانعاً من الزواج، فنراه يدور فى النطاق نفسه الذى دار فيه التشريعان الإسلامى والإسرائيلى ، وإن اختلف منطق المعالجة والأحكام التشريعية التى انتهى إليها كل منهما .

غير أننا فى التشريع المسيحى نرى هذه الموانع نفسها وقد أغرقها الفقه الكنسى فى خضم من التفاصيل ، بل من الخلط بين بعضها وبعض - كالخلط بين الزنى، والقتل، والتآمر على أحد الزوجين . بل إن الفقه الكنسى قد خلط فى هذا المجال بين أمرين مختلفين تمام الاختلاف وهما : (أ) العقوبة المانعة من الزواج . (ب) حرية الإرادة التى هى الركن الركين لعقد الزواج . وقد تشكل هذا الخلط فيما سماه الفقه الكنسى بجريمة الخطف[1] .

وجدير بالذكر : أن الفقه الكنسى قد أضاف مانع القتل، بينما لم يشر الإسلام إليه لسبب واضح : هو أن القاتل عقابه القتل ! فلا مجال للحديث عن منعه من الزواج.

وفى الوقت نفسه : فإننا لا نجد فى التشريع المسيحى ما وجدناه فى الإسلام واليهودية عند اتهام الزوج زوجه بالزنى خلال حياتها الزوجية[2] وهو ما سماه الفقه الإسلامى باللعان .

---

(١) حلمى بطرس «أحكام الأحوال الشخصية» ص١٨٦ ، ١٩٧ . وقارن : ب - شفيق شحاتة : « أحكام الأحوال الشخصية » جـ ٥ ص ٧٠ ، ٧١ جـ - ثروت الأسيوطى « نظام الأسرة » ص١٤٢ — ١٤٤ .

(٢) ذلك أن الفقهين؛ الإسرائيلى والمسيحى، قد تصديا لاتهام العروس لعروسه البكر أنه لم يجدها بكراً وأنها بالتالى قد ارتكبت الزنى قبل الزواج ، وهذا - كما هو واضح - لا يدخل فى نطاق (اللعان) القائم على اتهام بزنى خلال الحياة الزوجية نفسها ، وإنما يجد مجاله الحقيقى فى نطاق الزنى بالمعنى العام .
ونلاحظ أن هذه التفرقة أيضاً قد شابها الخلط فى الفقه المسيحى ..

ومهما يكن من أمر ، فإن علينا أن نستخلص الموانع العقابية الحقيقية للزواج فى التشريع المسيحى ، والتى نراها فى النهاية تدور فى النطاق الذى رأيناه فى التشريعين السابقين مع استثناء اللعان ، مما يجعلنا نقسم البحث فى هـــذا الفصل إلى المباحث الأربعة التالية : الأول : للطلاق . والثانى : للزنى والثالث : للقتل . والرابع : لرأينا الخاص .

المبحث الأول : الطلاق مانعا مؤبدا من الزواج فى التشريع المسيحى :

٢ — يطالعنا إنجيل (متى) بكلمات صريحة للسيد المسيح عليه السلام ، ونصها : «وقيل : من طلق امرأته فليعطها كتاب طلاق، وأما أنا فأقول لكم: إن من طلق امرأته إلا لعلة الزنى فقد جعلها تزنى، ومن يتزوج مطلقة فإنه يزنى»(٣). ثم يتكرر فى الإنجيل نفسه مثل ذلك : « وأقول لكم : إن من طلق امرأته إلا بسبب الزنى وتزوج بأخرى يزنى ، والذى يتزوج بمطلقه يزنى »(٤). وظاهر هذين النصين يدل بوضوح على حظر الطلاق إلا بسبب الزنى ، ثم يقرن ذلك بتحريم الزواج بمطلقة .

وقد أتاح هذا القِران للفقه الكنسى من بعد ذلك ، أن يذهب إلى القول بأن الطلاق فى ذاته ليس هو الذى يمنع الزواج اللاحق ، وإنما المانع هو سبب الطلاق ، أى : الزنى نفسه ، كما سنرى ذلك فيما يلى(٥) .

٣ — لكننا نجد هذين النصين يتكرران فى إنجيلين آخرين بعبارتين مختلفتين ، ففى إنجيل مرقص نرى ما نصه : « فقال لهم : من طلق امرأته وتزوج يزنى عليها ، وإن طلقت امرأة زوجها وتزوجت بآخر تزنى . »(٦) وأخيراً ، وفى إنجيل لوقا نرى عبارة مطلقة العموم ، ونصها : « كل من يطلق امرأته ويتزوج بأخرى يزنى ، وكل

---

(٣) إنجيل متى إصحاح ٥ الفقرتان ٣١ ، ٣٢ .

(٤) الانجيل نفسه إصحاح ١٩ الفقرة التاسعة .

(5) Jean Dauvillier et Carlo de Clerq : "Le mariage.." p. 191.

(٦) انجيل مرقص الإصحاح العاشر الفقرتان ١١ ، ١٢ .

من يتزوج بمطلقة من رجل يزنى(٧) .

٤ — وبعكس ماأسلفناه فى عقب النصين المنقولين عن إنجيل متى ، فقد أتاح هذا العموم الظاهر فى هذين النصين الأخيرين . لفريق آخر من الفقهاء أن يرى الطلاق بذاته مانعا من الزواج اللاحق ، سواء أكان لعلة الزنى أم لسبب آخر(٨). وقد حاول هذا الفريق أن يستند إلى نص من نصوص التوراة ، باعتبارها باقية النفوذ فى التشريع المسيحى ، وهذا النص هو : « ولا يأخذوا امرأة مطلقة من زوجها . »(٩).

بيد أن الرجوع إلى هذا النص فى سياقه من التوراة، يهدم هذا الاستدلال من أساسه ا إذ أن النص كما هو فى بيئته، وكما فهمه الفقه الإسرائيلى نفسه. هو من النصوص الخاصة بالكهنة وحدهم ودون سواهم . فضلا عن أن المانع فيه ليس هو الطلاق بذاته ، وإنما المنع لامتياز خاص بالكهنة أن لا يتزوجوا من خالطها غير كاهن(١٠).

٥ — وفى رأينا: أن عاملا آخر قد تدخل فى هذا الخلاف لترجيح الاتجاه الثانى واعتبار الطلاق - بل اعتبار مجرد انحلال الزواج ولو بوفاة الزوج - مانعاً من الزواج بآخر ، ذلك العامل الدخيل القوى : هو ما كررنا الإشارة إليه من عمق النفور الكنسى من الزواج بعامة ، مما جعل الفقه الكنسى يتصيد كل فرصة سانحة لمنع

---

(٧) انجيل لوقا ، الإصحاح السادس عشر ، الفقرة الثامنة عشرة .

(٨) ثروت الأسيوطى « نظام الأسرة » ص١٣٥ ، ١٣٦ .

وقد زعم سيادته أن أستاذنا الدكتور شفيق شحاته من أنصار الرأى الأول ، ثم أشار إلى موضع فى مرجع من مؤلفاته ، ولكن عبارة الدكتور شفيق شحاتة فى هذا الموضع بالذات ، صريحة بعكس ذلك انظر شفيق شحاته « أحكام الأحوال الشخصية » جـ٥ ص٤٥ وقارن عبارته مع المرجع السابق .

(٩) التوراة — سفر اللاويين إصحاح ٢١ فقرة ٧ ثم انظر : شفيق شحاتة ، المرجع والموضع السابقين .

(١٠) راجع الإصحاح ٢١ من سفر اللاويين واستهلاله منذ البداية : « وقال الرب لموسى : كلم الكهنة بنى هارون وقل لهم.. » ثم انظر : ا- سفر حزقيال إصحاح ٤٤ فقرة ٢٢ ب — سفر التثنية إصحاح ٢٤ الفقرات ١ — ٤ ثم راجع فى قسم الموانع المؤقتة « فصل الاختلاف الجوهرى فى التشريع الإسرائيلى » .

الزواج ما وجد إلى هذا المنع سبيلا . . وهكذا « قال (القديس / جيروم) كلمته المروعة : « لأن تصبح المرأة عاهرة لرجل واحد (يعنى : الزوج الأول !) أفضل من أن تصبح عاهرة للكثيرين .. ! ؟ »[11].

٦ — وهكذا ، ساد الفقه الكنسي - لفترة طويلة وفى مختلف الكنائس - ذلك النفور العام من الزواج الثانى، سواء أكان ذلك بعد انحلال الزواج السابق بالوفاة أم بالطلاق ، حتى وحينما أبيح الطلاق لأسباب غير الزنى ، فقد بقى الطلاق مانعا من الزواج الثانى .

ثم اضطرت الكنيسة للتسامح فى تصحيح الزواج الثانى بعد الطلاق ، ولكن مع فرض عقوبة دينية . أما الزواج الثالث فهو علامة الغواية لمن يقدر على أن يضبط نفسه فإنما « الزيجة الثالثة إناء وسخ فى البيعة . . »

ثم تقهقرت الكنيسة مرة أخرى لتبيح الزواج الثالث مع الكراهة الشديدة . . ومع حرمانه من البركة ، غير أنه صحيح آخر الأمر ، لكن معظم الكنائس حرمت الزواج الرابع ، فهو ليس زواجا ولكنه محض زنى وفجور ..[12]

٧ — غير أن هذا التحريم ، قد عارضه تردد قوى طويل بين فقهاء الكنائس المختلفة ، فضلا عن مقاومة عنيفة مستطيلة ، حتى القرن التاسع الميلادى الذى استهله الامبراطور إيرنيوس بمرسوم يحرم الزواج الثالث ، ثم جاء بعده باسيليوس المقدونى ليتراجع إلى تحريم الزواج الرابع - دون الثالث - ثم جاء بعده الامبراطور ليون الفيلسوف ليصدر قرارا آخر بتأكيد ذلك . بيد أن الإمبراطور ليون نفسه هو الذى

---

(11) A—Willystine Goodsell : A history of marriage." pp. 160—167.
B— Paul de Régla ; "L'eglise et le mariage.» pp. 102 et suiv.

(١٢) انظر : ا - الصفى بن العسال (كتاب القوانين) ص ١٩١ ، ١٩٧ ، ٢١٥ . « ومن جسر على أن يصير إلى التزويج الرابع الذى ليس هو تزويجاً فلا يحسب مثل هذا زواجاً ولا المولودون منه بنين مختصين (أى : أولاداً شرعيين) يعرفون (أى : يحملون أسماء آبائهم) ويلقى (أى هذا المتزوج لرابع مرة) فى عقاب المتدنسين بأوساخ الزنى ويفرق بعضهم من بعض . » ص ٢٠٥ ب - شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية » ج٦ ص ٩ وما بعدها .. ثم انظر : Goodsell. Loc. cit ,

نسف هذا القرار ! إذ تزوج للمرة الرابعة ! بل إنه حينما تجرأ على معارضته البطريرك نيقولاوس ، لم يتردد فى خلعه ! ليخلفه البطريرك أوتيموس ، الذى سارع لمصالحة الامبراطور الغاضب ..[١٣]

وبعد : فلقد طال الصراع واستطالت الرحلة بهذا المانع العقابى - مانع الطلاق الثالث - من الزواج ، حتى تبلور وتخلصت صورته كمانع مستقل بذاته ، ثم انتهى به المطاف إلى ما يلى :

٨ — أولا : الكنائس الكاثوليكية عامة : وقد انتهت هذه الكنائس إلى تحريم الطلاق تحريماً باتاً حتى بسبب الزنى ، واستبدلت بالطلاق نظام الانفصال الجسدى ، وهكذا لم يعد مجال للحديث عن اعتبار الطلاق مانعاً من الزواج فى ظل هذه الكنائس[١٤].

٩ — ثانياً : الكنائس الإنجيلية (البروتستانت) : ا - فى مصر : لا أثر عند هذه الكنائس لاعتبار الطلاق مانعاً من زواج لاحق ، مهما تعددت الزواجات ، ومهما كان سبب الطلاق[١٥]. ب - أما فى لبنان : فإن السبب الوحيد للطلاق هو الزنى وطلب الطرف الآخر الطلاق ، وعندئذ ، يباح للطرف البرىء الزواج بعد الطلاق ، أما الطرف المذنب ، فإنه لا يستطيع الزواج ثانية إلا بقرار تصدره المحكمة التى قضت بالطلاق ، وبعد مرور خمسة أعوام على الأقل على صدور الحكم به ، وواضح أن المانع هنا هو ثبوت الزنى وليس الطلاق[١٦] .

١٠ — ثالثاً وأخيراً : الكنائس الأرثوذكسية : أما هذه الكنائس ، فقد بقيت وحدها ، تحتفظ بآثار وصور مختلفة ، وبدرجات متفاوتة ، لاعتبار الطلاق مانعاً من الزواج اللاحق :

---

(١٣) شفيق شحاتة . المرجع السابق ص١٩ .

(١٤) أ كاكيوس كوسا «إرادة رسولية» قانون ٩٩ ، ١٠٧ ص ٢٠ ب - حلمى بطرس «أحكام الأحوال الشخصية» ص ١١١ — ١٢٠ جـ — محمد محمود عمر وألفى بقطر حبشى (الأحوال الشخصية)

(١٥) قانون المجلس العمومى الإنجيلى بالجمهورية العربية المتحدة .. ص ٢٤ — ٢٨ .

(١٦) أنور الخطيب (الزواج فى الشرع الإسلامى والقوانين اللبنانية) ص ١٢٧ — ١٣٦ .

(ا) فبينما يتشبث الروم الأرثوذكس في مصر بالقاعدة التقليدية بتحريم الزواج الرابع مطلقاً (مادة ٣ فقرة ب)[١٧]. (ب) لكننا نرى هذه الطائفة نفسها في سوريا تعبر عن هذا التحريم « بالترمل من زيجة ثالثة » دون النص على انحلال الزواجات السابقات بالطلاق. (مادة ٤٦ من كتاب الحق العائلي)[١٨] - (ج) بينما نجد هذه الطائفة نفسها في لبنان لا تشير مطلقاً إلى هذه القاعدة ولا تعترف بالطلاق مانعاً من الزواج اللاحق مهما كان عدد الزواجات السابقة[١٩]- (د) ونلاحظ أن الطائفتين الأخيرتين قد اهتمت تقنيناتهما بالنص على جواز رجعة المطلقين للزواج[٢٠].

(ه) أما الأقباط الأرثوذكس: فقد جاء بالتقنين الأخير الصادر سنة ١٩٥٥ مادة ٦٤ تنص على مايلي: « يجوز لكل من الزوجين بعد الحكم بالطلاق أن يتزوج من شخص آخر، إلا إذا نص الحكم على حرمان أحدهما أو كليهما من الزواج.[٢١] وواضح من هذا النص أنه يترك التقدير لمحكمة الطلاق.

وفي رأينا: أن واضعي هذا النص قد وضعوا في اعتبارهم ما قد يظهر من أوراق القضية من جسامة الخطأ بالنسبة لكل من الزوجين، خصوصاً إذا تذكرنا أن أسباب الطلاق ليست قاصرة على الزنى، وليس طلب الطلاق أيضاً قاصراً على أحد الزوجين[٢٢] وقد ذهب أستاذنا الدكتور شفيق شحاته إلى أن المانع في هذه الحالة يكون مؤبداً لا مؤقتاً[٢٣]، لكن النص في رأينا عام مجمل، وليس هذا العموم والإجمال بالذي يحرم القاضي من توقيت الحرمان من الزواج أو تأبيده، خصوصاً وأن الذي

(١٧) شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية » ج٦ ص٢٣.
(١٨) المرجع نفسه ص٢٥.
(١٩) ا ـ المرجع نفسه ص٢٧.
ب ـ أنور الخطيب «الزواج في الشرع الإسلامي والقوانين اللبنانية » ص ١١٢، ١١٣، ١١٩، ١٢٠.
(٢٠) المرجعان والموضعان أنفسهما.
(٢١) أحمد محمد ابراهيم «مجموعة قوانين» ص١٤٠.
(٢٢) المرجع نفسه ص١٣٨.
(٢٣) شفيق شحاتة «أحكام الأحوال الشخصية» ج٦ ص٧٣.

يبدو من روح هذا النص أنه يفوض إلى القاضى سلطة تقديرية واسعة فى وزن جسامة الخطأ المنسوب إلى كل من الزوجين ، فلا عليه أن يكل إليه ما يلائم ذلك من تقدير الجزاء المناسب .

لكن هذا كله يتعلق بالزواج من طرف ثالث . أما عن رجعة المطلقين أنفسهما بعد الطلاق ، فقد كانت المادة ٦٣ من مشروع سنة ١٩١٧ تلتزم بما استقر فى التشريع الإسرائيلى من تحريم رجوع المطلقة إلى مطلقها إذا ارتبطت بعد طلاقها منه بزوج آخر . لكن المادة ٦٥ من التقنين الأخير (سنة ١٩٥٥) قد أضربت تماماً عن هذا ولم تشر إليه على الإطلاق ، ولم يعد أمام المطلقين فى سبيل الرجعة سوى استصدار « قرار من المجلس الملى العام » بعد استيفاء الإجراءات الدينية التى تقتضيها قوانين الكنيسة .(٢٤)

ولقد ثار جدل طريف حول الاحتفاظ بسلطة إصدار هذا القرار للجهة الدينية المنصوص عليها ، برغم انتقال الاختصاص القضائى لدائرة الأحوال الشخصية فى المحاكم العادية ؟ أو انتقال هـــذه السلطة للقاضى المختص وحده ؟ (٢٥) . وفى رأينا أن قاضى الموضوع ، الذى أصدر حكم الطلاق ، هو أقدر الجهات على تقرير السماح أو عدم السماح للزوجين المطلقين بالرجعة ، فضلا عن أن ذلك الوضع هو مايتفق مع الاتجاه العام لتوحيد التقاضى . وهو الهدف الذى سعت الدولة سعيها لبلوغه ، سواء بإصدار قانونها المدنى ، وإلغاء القضاء المختلط ، أم بإصدار قانون ٤٦٢/١٩٥٥ بإلغاء المحاكم الشرعية والملية وتوحيد الاختصاص القضائى للمحاكم الوطنية وحدها .

(و) أما السريان الأرثوذكس فى مصر : فقد نص تقنينهم فى مادته الثانية عشرة فقرة ٣ على أن من موانع الزواج : « أن تكون المرأة مطلقة ، سواء أكان سبب الطلاق هو الزنى أم أى سبب آخر .(٢٦) — (ز) أما السريان الأرثوذكس فى لبنان :

---

(٢٤) المرجع نفسه ص ١٤١ .

(٢٥) المرجع نفسه ص ٧٢ وقارن : ثروت الأسيوطى « نظام الأسرة » هامش ص ١٤٠ .

(٢٦) المرجع نفسه ص ٣٣ .

فقد نصت المادة الحادية عشرة فقرة ٣ على أن من موانع الزواج : « أن يكون أحدهما (أى أحد الزوجين) مطلقا » بيد أن المادة السادسة والخمسين ، جاءت بعد ذلك تنص على أنه : « لكل من المرأة والرجل الزواج بعد الفسخ مرة أخرى إلا المرأة المطلقة بسبب الزنى ، والمروق من الدين » (٢٨) . فإذا تذكرنا أن للطلاق — فى هذا التقنين — أسباباً أخرى بالإضافة إلى هذين السببين (٢٩) ، تبين أن للمرأة المطلقة لغير هذين السببين ، وكذلك للرجل المطلق دائماً ، حق الزواج بطرف ثالث ، دون تقيد بعدد الزواجات . ـ أما عن رجعة المطلقين ، فقد نصت المادتان السابعة والخمسون والثامنة والخمسون على مثل ما وجدناه عند الأقباط الأرثوذكس (٣٠) .

(ح) — أما الأرمن الأرثوذكس فى مصر : فنرى عندهم التزاما كاملا بما ذكرته التوراة فى التشريع اليهودى وهو تحريم رجعة المطلقة إلى مطلقها متى تزوجت بآخر ، أما قبل ذلك فتجوز رجعتها ولكن لا يحق لزوجها طلاقها عندئذ إلا إذا حكم عليها بالحبس (٣١) .

أما عن زواج أحد المطلقين بطرف ثالث فقد أباحته المادة ٦٩ من هذا التقنين بدون الإشارة إلى عدد الزواجات .. (٣٢)

(ط) وختاماً : تقنين الأرمن الأرثوذكس فى لبنان : فنراه يقلد التقنين الأرثوذكسى القبطى ، وليس الأرمنى كما ذكر أستاذنا الدكتور شفيق شحاته (٣٣) إذ نجده يقتبس ما وجدناه فى التقنين القبطى من تفويض السلطة التقديرية الجوازية لقاضى الموضوع أن يشفع حكم الطلاق بحرمان الفريق المذنب ، من حق الزواج مستقبلا .

(٢٧) أنور الخطيب « الزواج .. » ص١٨٨ .

(٢٨) المرجع نفسه ص٢٠٧ .

(٢٩) المرجع نفسه ص٢٠٥ ، ٢٠٦ .

(٣٠) المرجع نفسه ص٢٠٧ ، ٢٠٨ ثم راجع الفقرة ١٣ من هذا الفصل وقد مرت حالا .

(٣١) شفيق شحاتة . المرجع السابق ص٤٥ .

(٣٢) المرجع نفسه ص٤٥ و٤٦ .

(٣٣) المرجع نفسه ص٤٦ .

غير أن المادة ٦٩ من التقنين الأرمنى اللبنانى تجعل هذا الحرمان موقوتا بفترة لا تزيد عن سنتين ..[٣٤] .

أما زواج الطرف غير المذنب بطرف ثالث : فلا حظر عليه ولا تحديد لعدد الزواجات ، بشرط واحد هو احترام مدة العدة .

أما عن رجعة المطلقين : فكذلك نرى المادة ٧٣ من التقنين الأرمنى اللبنانى يعدل عن المسلك الإسرائيلى لينقل عن التقنين القبطى الأرثوذكسى قاعدة السماح للمطلقين بالرجعة بشرط واحد هو الترخيص من الجهة الدينية ..[٣٥] .

المبحث الثانى : الزنى مانعاً مؤبداً من الزواج فى التشريع المسيحى :

رأينا فى المبحث السابق من هـــذا الفصل ، كما رأينا فى الفصل السابق الخاص بالتشريع الإسرائيلى ، أنه لا يوجد نص ، لا فى أقوال السيد المسيح ، ولا فى نصوص العهد القديم الخاص باليهود ، يصرح بتحريم زواج الزانى أو الزانية[٣٦] ، إلا ما رأيناه فى العهد القديم خاصا بالكهنة وحدهم ، ثم ما رأيناه فى الفقه الإسرائيلى من تحريم الزواج بين الزوجة الزانية وشريكها فى الزنى[٣٧] .

لكننا نتابع أقوال الحواريين من تلاميذ السيد المسيح ، فنجد فى رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس ما نصه : « وأما الآن فكتبت إليكم : إن كان أحدٌ مدعوٌّ أخا زانيا أو طماعا أو عابد وثن أو شتاما أو سكيراً أو خاطفا ، أن لا تخالطوا ولا تؤاكلوا مثل هذا فاعزلوا الخبيث من بينكم[٣٨] .

(٣٤) أنور الخطيب « الزواج » ص١٣٣ .

(٣٥) المرجع نفسه ص٢٣٤ ، ٢٣٥ .

(٣٦) راجع الفقرات ٢ — ٤ من هذا الفصل .

(٣٧) راجع الفقرات ٢ — ٤ من الفصل السابق .

(٣٨) رسالة بولس الأولى إلى أهـل كورنثوس الفقرتان ١١ ، ١٣ ومن المؤسف أن نرى بعض الكتابات المعاصرة وقد نقلت هذه النصوص هكذا .. وقد ترتب على قول السيد المسيح « من تزوج بزانية فقد زنى .. » ولم يقل السيد المسيح ذلك .. ثم « وعلى قول الرسول بطرس .. » مع أن هذا القول لبولس وليس لبطرس ! انظر محمد محمود عمر وألبي بقطر حبشى « الأحوال الشخصية » ص٢٢٤ ، ٢٢٥ .

والذى لا نستطيع أن نفهمه بحال : هو تعليق أحد الباحثين المعاصرين على هذا النص قائلا : « إن نص الرسالة لا يقضى بحرمان الزناة من الزواج ، إذ الابتعاد عن الفساق شيء ، وحظر الزواج على الزناة شيء آخر .. ؟؟(٣٩)

أما الأستاذان / جان دوفيليه وكرلودى كلرك ، فيقرران : أن الفقه الكنسى قد ذهب منذ البداية يلتمس سند التحريم لزواج المرأة الزانية فى القانون الرومانى ثم ذهب الفقه الكنسى الشرقى بالذات يتوسع فيه هنا وهناك ..(٤٠)

٢٠ — ومهما يكن من أمر ، فقد قرر مجتمع « الفيرا » سنة ٣٠٠ م (القاعدة ٦٩) فرض مدة للتوبة والتفكير عن الزناة هى خمس سنوات ، ثم ارتفع مجمع (أنقره) سنة ٣١٤ م بالمدة إلى سبع سنوات (القاعدة ٢٠) ثم قرر مجمع (قيسارية الجديدة) سنة ٢١٥ — ٣٢٥ م (القاعدة ٨) أن يحرم الانخراط فى السلك الكهنوتى على من تزوج ابتداء من زانية ، أما من زنت زوجته - من الكهنة - ولم تكن أصلا كذلك - فإما أن يطردها وإما أن تطرده الكنيسة من حظيرة الكهنة . ثم وفى ختام القرن الرابع ، أكدت قوانين الرسل هذا القرار(٤١)

٢١ - وجدير بالذكر تلك الملاحظة الخطيرة التى يلفت النظر إليها أستاذنا الدكتور شفيق شحاته وهى : « أن الزنى فى المصادر المسيحية الأولى كالزنى عند الرومان : هو زنى المرأة لا زنى الرجل(٤٢) » مما يثير فى ذاكرتنا عكس ذلك وهو ما رأيناه من مساواة الإسلام بين الرجل والمرأة فى المسئولية وفى الجزاء على حد سواء(٤٣) وعلى كل حال، فقد ذكر الأستاذان محمد نمر وألفى بقطر أنه : « قد ذهب رأى كنسى - وهو نفس الرأى الذى كان يأخذ به

---

(٣٩) ثروت الأسيوطى « نظام الأسرة » ص١٣٧ .

40) Jean Dauvillier et Carlo de Clercq : "Le mariage.." p.191.

(٤١) ا - ثروت الأسيوطى : المرجع السابق ص١٣٧ ، ١٣٨ . ب - شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية » جـ٥ ص٤٥ ، ٤٦

(٤٢) شفيق شحاتة المرجع نفسه ص٤٦ ، ٤٧ .

(٤٣) راجع مبحث الزنى فى الفصل الأول الخاص بالتشريع الإسلامى من هذا الباب .

القانون الرومانى- إلى أن الزوج الزانى يجوز له أن يتزوج بشريكته إذا لم تكن متزوجة، أما الزوجة الزانية فزواجها بشريكها باطل»(٤٤)

٢٢ - وبعد : فقد اختلفت الكنائس فى بسط التحريم للزواج وإبطال زواج الزوجة الزانية بالذات سواء بشريكها أم بسواه ، بينما حاولت كنائس أخرى أن تخفف من ذلك التحريم بمزيد من القيود المشروطة له أو بإتاحة الفرصة للتسامح فيه ، خلال رحلة فقهية طويلة يعنينا منها أن نصل معها إلى ما انتهت أخيرا إليه(٤٥) .

أولا : الكنائس الأرثوذكسية :

٢٣ - ا - الروم الأرثوذكس فى مصر : وقد حاول التقنين المصرى لهذه الطائفة، أن يطفر طفرة جريئة فى سبيل التجديد الفقهى ، فساوى بين زنى الرجل وزنى المرأة فى طلب الطلاق بناء عليه ، لكنه بقى ملتزما بحصر هذا التحريم بين طرفى الزنى . وهكذا جاءت المادة ٣/و . تنص على أن « من الموانع القطعية (أى المبطلة) للزواج : الزنى بين مرتكبيه إذا كان هناك حكم صدر بشأنه وأثبته » ثم نصت المادة ٧ على حق كل من الرجل والمرأة فى طلب الطلاق بناء على زنى الطرف الآخر . وواضح أن نص المادة ٣/و. ولا يستلزم صدور حكم الإدانة بالزنى من جهة دينية ولا أن يقترن هذا هذا الحكم بتحريم الزواج أولا(٤٦) .

غير أننا نرى : أن نص المادة ٣ / و . وعام يشمل (مرتكبي) الزنى سواء أكانوا متزوجين أم لا ، وتلك خطوة تجديدية أخرى فى هذا التقنين ، خلافا لما استقر فى الفقه الكنسى العام من حصر هذا التحريم فى حالة الزنى بامرأة متزوجة كما سنرى فى التقنين السورى لهذه الطائفة نفسها .

ب - الروم الأرثوذكس فى سوريا : أما التقنين السورى لهذه الطائفة، فقد التزم

(٤٤) محمد نمر وألبى بقطر «الأحوال الشخصية» ص٢٢٥ .

45) A — Jean Dauvillier et Carlo de Clercq : "Le mariage" pp.191—194.

ب — شفيق شحاتة المرجع السابق ص٤٦ — ٦٥ .

(٤٦) شفيق شحاتة : المرجع السابق ص٤٨ ، ٤٩ .

بعض ما أسلفناه عن الفقه الإسرائيلى وهو حصر المانع فيما بين الزانى وشريكته بشرط أن تكون متزوجة بآخر عند ارتكاب الجريمة[٤٧] ، وهكذا نصت المادة ٤٤ من مجموعة الحق العائلى على ما يلى :

« من ثبت عليه الفسق بامرأة محصنة أى ذات بعل لايجوز له أن يتزوج بها فيما بعد»[٤٨] ، ولا يخفى مافى هذا النص من اقتباس بعض الاصطلاحات عن الفقه الإسلامى مثل «محصنة» و«بعل» مما لا نجد له سابقة ـ فى هذا الخصوص ـ فى الفقه المسيحى أو الإسرائيلى .

٢٤ ـ جـ ـ الكلدان النساطرة (الغير الكاثوليك) وهؤلاء قد ذهبوا فى بسط التحريم بسبب الزنى إلى أبعد مدى .. فجريمة الزنى تشمل الرجل والمرأة معا ، كما أن التحريم لاينحصر فيما بين طرفى الزنى وحدهما ، وإنما يشمل كل زان متزوج وكل زانية متزوجة ، فلا يحل لأحدهما الزواج لا بشريكه بعد الطلاق ـ ولا بسواه[٤٩] .

٢٥ ـ د ـ السريان الأرثوذكس : بدأ الفقه السريانى ملتزما بحصر التحريم فى زواج الشريكين فى جريمة الزنى فضلا عن قصر هذا التحريم على المرأة وحدها ، أما الزوج الزانى فلا بأس عليه أن يتزوج ولكن بغير شريكته فى الزنى . ثم تطور هذا الفقه ليمد التحريم على زواج الزانية مطلقا ولو بغير شريكها مادامت قد ارتكبت الزنى وهى متزوجة[٥٠] ، أما فى التقنين الجديد لهذه الطائفة فى مصر ، فقد نصت المادة ١٢ على تحريم زواج « المطلقة ، لأن كل من تزوج بمطلقة يزنى » ولما كان هذا النص ، يقتبس العبارة التى أسلفناها من قبل نقلا عن السيد المسيح عليه السلام فقد تعرضت هذه المادة بدورها للجدل الفقهى الذى أسلفناه حول المقصود بهذا التحريم ، هل هو : كل مطلقة؟ أم المطلقة للزنى وحدها؟[٥١] .

---

(٤٧) راجع الفقرة ٢ ، ٣ من الفصل السابق .

(٤٨) شفيق شحاتة . المرجع السابق ص٤٩ .

49) Jean Dauvillier et Carlo de Clercq: «Le mariage» pp. 192,193
وكذلك شفيق شحاتة : المرجع السابق ص٥٢ ، ٥٣ .

50) Jean Dauvillier.. Loc cit.

(٥١) شفيق شحاتة : المرجع السابق ص٥٢ ، ٥٣ .

أما فى التقنين اللبنانى لهذه الطائفة : فقد مال إلى تعميم التحريم على الرجل والمرأة جميعاً ، ثم إلى إجمال المانع بأن لايكون أحد الزوجين مطلقاً ، وكفى (مادة ١١ فقرة ٣) فإذا تذكرنا أن أسباب الطلاق لاتنحصر فى الزنى وحده ، تبين مدى هذا الإجمال (مادة ٥٣) لكن المادة ٥٦ تعود فتحدد تحريم الزواج بعد الطلاق وتقصره على حالتين فقط : (أ) المرأة المطلقة بسبب الزنى. (ب) أو بسبب المروق من الدين(٥٢) وقد علق الرئيس سيوفى على الحالة الأخيرة بأن النص عليها لامكان له ، إذ أن المارقة من الدين قد خرجت من حظيرة الكنيسة فلا سلطان لها عليها(٥٣).

٢٦ - هـ - الأرمن الأرثوذكس: ذهب الفقه القديم لهذه الطائفة إلى تحريم زواج الزوجة الثانية بعد طلاقها مادام زوجها السابق على قيد الحياة ، فإذا ماتت فلها الزواج بشريكها فى الزنى أو بسواه ، لكن التقنين الحديث لهذه الطائفة ، أعرض عن الإشارة لمانع الزنى إعراضا مطلقاً(٥٤).

٣٠ - و- الأقباط الأرثوذكس: جاء فى كتاب الأنبا كيرلس بن لقلق ، عند حديثه عن موانع الزواج : «لا يتزوج مؤمن بغير مؤمنة ، ولا بالثابتة فى الزنى المشهورة به»(٥٥) ثم يذكر ابن العسال فى موانع الزواج مانصه :

« القسم التاسع : الزيجة بالتى يثبت عليها الزنى ، والمطلقة لما يوجب الطلاق ».

٣١ - أما فى الفقه القبطى الأرثوذكس: فإن الإيغومانس فيلوثاوس يذكر فى كتابه « الخلاصة القانونية » موانع الزواج ومنها : مادة ٤٦ الفقرة الثانية : « الزنى المشتهر الثابت ».

وفى رأينا أن هذه المادة بصياغتها وسياقها يمكن أن نلمح منها اتجاه الفقه القبطى

---

(٥٢) أنور الخطيب «الزواج ..» ص١٨٨ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

(٥٣) المرجع نفسه ص ٢٠٧ هامش .

(٥٤) شفيق شحاتة : المرجع السابق ص٥٤ .

(٥٥) ملحق بكتاب القوانين لابن العسال ص٢٢ .

(٥٦) الصفى بن العسال « كتاب القوانين » ص١٩٦ .

الحديث إلى المساواة بين المرأة والرجل فى تحريم الزواج على من يزنى منهما دون تفرقة. بعكس ما رأيناه عند ابن لقلق وابن العسال من اختصاص المرأة وحدها بهذا التحريم، أما فيما عدا ذلك : فإن هذه المادة تطابق ما أسلفناه عن ابن العسال فى عدم قصر التحريم على الشريكين فى الزنى ، أى أن مانع الزنى يظهر هنا بصورة مانع عام مطلق.

٣٢ - وأخيرا صدر التقنين القبطى الأرثوذكسى الأخير سنة ١٩٥٥ لتنص فيه المادة ٢٧ على ما يلى : (لا يجوز زواج من طلقت لعلة الزنى إلا بعد تصريح الرئيس الدينى الذى صدر الحكم فى دائرته) .. ثم نصت المادة ٤٨ على ما يلى : يجوز لكل من الزوجين أن يطلب الطلاق لعلة الزنى»(٥٧) وكلا المادتين تسيران فى هدى الفقه الحديث بخاصة فى التسوية بين الرجل والمرأة فى التحريم ، بدلا من قصره على المرأة وحدها كما رأينا فى الفقه القديم ، ثم فى تعميم هذا التحريم بدلا من حصره بين الشريكين فى الزنى . وهذا ما يلتقى عليه الفقهان : القديم والحديث .

٣٣ - بقى أن نلاحظ على المادة ٢٧ من هذا التقنين . أولا : أنها جعلت الحكم بالطلاق بسبب الزنى هو الفيصل الوحيد فى إثبات هذه الجريمة . ثانيا . أنها وكلت إلى الرئيس الدينى صراحة ، سلطة التصريح للطرف الثانى بالزواج .

وقد ذهب أستاذنا الدكتور شفيق شحاته إلى أن الزنى لم يعد بذاته مانعا مبطلا - بناء على هذه المادة - وإنما أصبحت صحة الزواج معلقة على صدور تصريح من الرئيس الدينى ، فإذا لم يستصدر الزانى الإذن بالزواج من ذلك الرئيس الدينى وعقد زواجه فعلا ، وجب الحكم ببطلان هذا الزواج(٥٨) .

وفى رأينا . أن نص المادة ٢٧ صريح فى استهلالها . (لا يجوز ..) ومعنى هذا أن الزواج لا تتعلق صحته بالتصريح ، وإنما التصريح شرط سابق لصحته ، فإذا وقع الزواج بدونه لم ينعقد إلا باطلا أساسا .

---

(٤٧) أحمد محمد ابراهيم « مجموعة قوانين » ص١٣٣ ، ١٣٨ .

(٥٨) شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية » جـ٥ ص٥٧ ومابعدها .

٣٤ - ثانيا : الكنائس الكاثوليكية : أما الفقه الكاثوليكى فقد اهتم أولا لمنع الزواج من الزانيات عموما ، سواء أكن متزوجات أم لا ، وسواء أكان الزواج بين الشريكين فى الزنى أم بين الزانية ورجل آخر ، ولو أن هذا المنع كان مجرد منع تحريمى لايقتضى بطلان الزواج الممنوع ، بل لقد ظهر اتجاه فى الفقه الكاثوليكى إلى التغاضى عن الزواج بين الشريكين حتى لايقوم عائق أمام تصحيح العلاقة بينهما ، لولا أن التخوف من الاعتداء على الطرف الآخر فى الزواج رغبة فى إخلاء الطريق للطرف الزانى وشريكه ، قد أوعز للفقه الكاثوليكى بضرورة منع الزواج بين الشريكين فى الزنى - وحدهما - إذا صاحب الزنى قرينة تشهد بالاعتداء على الطرف البرىء أو التآمر عليه ، وكذلك بين القاتل وامرأة القتيل ولو لم يكن بينهما زنى . وقد انتهت الكنائس الكاثوليكية إلى حصر هذه القرائن التى تصاحب الزنى فيصبحان - معا - مانعا من موانع الزواج ، فى القرائن الثلاثة التالية : (ا) قتل الزوج البرىء.
(ب) التواعد على الزواج بعد موت الزوج البرىء . (ج) الإقدام على عقد زواج آخر بين الشريكين حال قيام الزوجية الأولى . أما القتل الذى لايصاحبه زنى فمن الواضح أنه يمثل مانعاً مستقلا بذاته ندرسه بإذن الله فى المبحث القادم .

٣٥ — وهكذا جاءت الإرادة الرسولية بالتقنين الكاثوليكى الموحد لتنص على ما يلى : « القانون ٦٥ - لايصح عقد الزواج بين الأشخاص التالية : ١ - من اقترف مع صاحبه زنى فتواعدا كلاهما بالتزوج أو : حاولا عقد الزواج نفسه ولو بإجراء مدنى فقط وهما مرتبطان بذات الزواج الصحيح . ٢ - من اقترف مع صاحبه زنى وقتل أحدهما زوجه ، بينما كلاهما مرتبطان بذات الزواج الصحيح »[٥٩]

٣٦ — مناقشتنا لهذا النص : فأما الفقرة الأولى بشقيها فواضحة لا يكتنفها خفاء. وأما الفقرة الثانية فقد عبرت بالقول : « وقتل أحدهما صاحبه » والمفهوم العربى لهذه الصياغة يقضتى أن يقتل الشريك الزانى زوجه ، أما إذا قتله الطرف الثانى - غير

(٥٩) إرادة رسولية لقداسة الحبر الأعظم البابا بيوس الثانى عشر . فى نظام سر الزواج ص١٢ .

الزوج - فقد ذهب أستاذنا الدكتور شفيق شحاته إلى مساواته بالفرض الأول - قتل الزوج الزانى لزوجه - وشمولهما معا فى هذا النص(٦٠)

وفى رأينا : أن فى هذا التفسير استكراها للنص وتحميلا له فوق ما يحتمل .

وفى رأينا كذلك : أن هذا الفرض الثانى - قتل الزانى غير الزوج - للطرف البرىء تجب إحالته للنص التالى الذى سنتصدى له فى المبحث القادم ، بشرط أن يتعاون زوج القتيل مع القاتل بصورة ما ، وقد يكون الزنى نفسه قرينة كافية على هذا التعاون ، كما سنرى ذلك تفصيلا فى موضعه حالا .

وأخيراً فلعل من الواضح أن هذا النص بفقراته يسوى بين المرأة والرجل ، كما يبدو وبجلاء : أنه لا صواب لما ذهب إليه بعض الباحثين من أن تحريم الزواج بين الزانى وشريكه لن يكون مرده إلى الزنى وإنما إلى الارتباط بزواج آخر مادامت الكاثوليكية لا تبيح الطلاق ولو لعلة الزنى ..(٦١) ذلك أن من البدهى ، أن هذا المانع يظهر مؤثراً فعالا بمجرد قتل الزوج البرىء ، أو عندما ينحل الزواج ، وهو قد ينحل بالوفاة ، وليس محتوما أن ينحل بالطلاق الذى تمنعة الكاثوليكية ؟(٦٢)

٣٧ — وختاما : فإن الأستاذ / ف. جلتييه ، يلاحظ بحق ملاحظة هامة وخطيرة وهى أن معظم هذه الموانع تدخل فى نطاق (التفسيح) أى الإعفاء الذى تصدره الرئاسة الدينية التى تختلف درجتها وصلاحيتها حسب الأحوال ..(٦٣)

---

(٦٠) شفيق شحاتة : المرجع السابق ص٦٤ .

(٦١) دكتور أحمد سلامة «الأحوال الشخصية» جـ٢ ص١٥٨ ، ١٥٦ .

(٦٢) ا ـ فؤاد شباط « تنظيم الأحوال الشخصية » ص١٢٩ .

ب ـ شفيق شحاته : المرجع السابق . ص ٦٢ — ٦٥.

جـ ـ أنور الخطيب « الزواج » ص٧٨ .

D — Jean Dauviller et Carlo de Clercq «Le mariage» pp. 193, 194.

E _ F. Galtier "Le mariage" pp,153—158.

63) Ibid. p.158.

وانظر كذلك إرادة رسولية ص ٦ —١١ .

٣٨ — ثالثا : الكنائس الإنجيلية : أما الفقه الإنجيلى (البروتستنتى) فقد أعرض عن الإشارة لاعتبار الزنى مانعا من الزواج إعراضا مطلقا . (٦٤)

المبحث الثالث : موانع أخرى فى التشريع المسيحى

٣٩ — فيما عدا المانعين اللذين أسلفنــــا الحديث عنهما فى المبحثين السابقين (الطلاق ، والزنى) ، فإنا لانجد فى النصوص المصدريه العليا للتشريع المسيحى مايشير إلى مانع عقابى آخر .

بيد أن هناك مانعا وحيداً ، نراه يظهر بأخرة فى بعض التقنينات الحديثة لبعض الأرثوذكس وبعض آخر من الكاثوليك فقط دون الإنجيليين وهذا هو مانع (القتل)

٤٠ — فأما عن الأرثوذكس : فيكاد ينفرد التقنين الأخير (الصادر سنه ١٩٥٥) للأقباط الأرثوذكس فى مصر ، (٦٥) بهذا الذى تنص عليه المادة ٢٧ من هذا التقنين: (.. ولا يجوز زواج القاتل بزوج القتيل)(٦٦) .

٤١ — وقد استظهر أستاذنا الدكتور/شفيق شحاته من هذا النص أنه (لايجوز للمرأة أن تتزوج بالرجل بعد أن تكون (هى) قد قتلت زوجته (٦٧) وهو استظهار تؤيده اللغة ، إذ تطلق « الزوج » على الرجل والمرأة ، كما تسانده سلامة قياس الزوجة القاتلة على الزوج القاتل .

٤٢ — ومهما يكن من أمر ، فإن من الواضح أن هذا النص لم يشترط شرطاً آخر غير وقوع القتل من طرف ثالث غير الزوجين ، فلا مجال على الإطلاق لما ذهب إليه

(٦٤) قانون المجلس العمومى الانجيلى ص ٤ — ٢٧ .

(٦٥) راجع تقنينات الطوائف الأرثوذكسية الأخرى عند :

ا ـ أنور الخطيب « الزواج فى الشرع الإسلامى والقوانين اللبنانية » ص ١١٢ ، ١١٣ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ٢١٩ — ٢٢١ . ب ـ فؤاد شباط : « تنظيم الأحوال الشخصية » ص١١٢ — ١٢٥ .

(٦٦) بطريركية الأقباط الأورثوذكس بالقاهرة « قانون الأحوال الشخصية » ص١٠.

(٦٧) ا ـ شفيق شحاتة . المرجع السابق ص٦٦ ، ٦٧ .

ب ـ ثروت أنيس الأسيوطى « نظام الأسرة » ص١٤٦ .

بعض الباحثين من الزعم ، بأن هذا المانع لا يثور حيث يثبت أن القتل لم يكن عمداً ولم يسبقه أى تفاهم بين القاتل وزوج القتيل ،(٦٨) كذلك لا مجال لما زعمه بعض الباحثين من الاقتصار على اشتراط العمد فى القتل(٦٩) .

٤٣ — أما عند الكاثوليك : فقد ظهر مانع القتل ، فى الفقه الكاثوليكى فى مغرب القرن الثانى عشر ، حين أضاف سيلستان الثالث(٧٠) مانع القتل ولكن بشرط التآمر بين القاتل وزوج القتيل ، ودون اشتراط لوقوع الزنى بينهما . وينص القانون ٦٥ فقرة ثالثة من الإرادة الرسولية على أنه : « لا يصح عقد الزواج . . . بين من تعاون مع صاحبه تعاونا طبيعيا أو أدبيا فقتلا الزوج ، وإن لم يزن أحدهما مع الآخر »(٧١) .

المبحث الرابع : رأينا الخاص .

٤٤ — رأينا كيف أن الفقه الكنسى القديم ، قد وقف يحمل الجريمة كلها على المرأة وحدها ، فلا زنى إلا زناها ، ولا عقوبة إلا عليها ، متوكئاً على ظاهر النصوص فى تحريم « المطلقة » حتى إذا تحدث بولس عن « الأخ الزانى » حمله الفقه الكنسى حملا على « الزانية » وحدها أيضاً !

وفى رأينا : أن هذا التحامل الكنسى الظاهر على المرأة وحدها ، وتحميلها

(٦٨) أحمد سلامة : « الأحوال الشخصية » جـ٢ ص١٥٩ .

(٦٩) ا — ثروت الأسيوطى : المرجع والموضع السابقان . ثم قارن :

ب — شفيق شحاتة : المرجع السابق . ص٦٧ هامش . وكذلك

(C) — F. Galtier : "Le mariage" p.154.

(٧٠) ذكر أستاذنا شفيق شحاتة أنه « سيلستان الثالث » الذى تولى البابوية « ١١٩١ — ١١٩٨م » وإن كان « جلنييه » يقول إنه الرابع . انظر :

F. Galtier : "Le mariage" p. 155.

لكننا وجدنا عند « لاروس » ما يؤيد أستاذنا الدكتور شفيق شحاتة . انظر :

Larousse; (Dictionniare) rt: Célestin.

(٧١) إرادة رسولية ص١٢ ثم راجع الفقرتين ٣٥ ، ٣٦ من هذا الفصل .

مسئولية الزنى دون الرجل ، قد بقيت آثاره بين التقنينات الجنائية حتى فى البلاد الإسلامية ذاتها(٧٢) .

٤٥ — كذلك استقر الفقه الكنسى - قديمه وحديثه - بإجماع عام ، كما استقرت سائر التقنينات الحديثة على حصر الزنى المعاقب عليه فى : وقوعه حالة الارتباط بزواج قائم ، دون إشارة إلى زنى غير المتزوجين رجالا ونساء ، سواء أكانوا عزابا أم أوانس ، أم كانوا قد انحل زواجهم من قبل بطلاق أو وفاة ، ودون تفكير فى اعتبار زنى هؤلاء وأولئك مانعا لهم من الزواج بحال .

وإنا لنرى أن النص الذى أسلفنا روايته عن بولس تلميذ السيد المسيح لم يفرق بين زنى المرتبط بزواج وغير المرتبط به مما لا يتيح هذا التخصيص الذى يصرح أستاذنا الدكتور شفيق شحاته بأنه اقتباس من القانون الرومانى(٧٣) فضلا عن أن هذه التفرقة ، لا يمكن أن تتفق مع ما يسود التشريع المسيحى من عشق العفاف والتعفف .

٤٦ — كذلك : فقد ذهب أحد الباحثين إلى استنكار عقوبة الزنى على الإطلاق واعتباره مانعا من الزواج بحال ، وذلك بدعوى أن هذه العقوبة تنافى المأثور عن سماحة المسيح ، إذ قبل ذلك المعلم العظيم توبة المرأة الزانية ، ورفض رجمها بالحجارة ونهر الفريسيين بعبارته الشهيرة : (من كان منكم بلا خطيئة فليرمها أولا بحجر) ثم نصح المسيح المرأة أن تذهب ولا تخطىء ثانية(٧٤) ، وفى رأينا أن هذا الباحث قد فاته

72) Dr. Paul de Régla: "L'eglie et le mariage" pp. 126.

وراجع ذلك بتفصيل فى الباب التمهيدى « النظرة العامة للزواج فى التشريع المسيحى » ثم قارن فى زنى الزوجة . نص المادة ٢٧٤ « عقوبات مصرى » وهى تعاقب المرأة المتزوجة إذا زنت وأى مكان وبدون شروط .. بالحبس لمدة تصل إلى سنتين . أما عن زنى الزوج فتنص المادة ٢٧٧ «عقوبات مصرى» بعد ذلك على اشتراط وقوع زنى الرجل فى منزل الزوجية ، وأن يثبت هذا عليه ، وأن تقوم الزوجة بتحريك الدعوى ، ثم بالإثبات .. ثم .. ؟ « يجازى بالحبس مدة لا تزيد على ستة شهور » !!

(٧٣) شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية » جـ٥ ص٤٧ وما بعدها .

(٧٤) ثروت أنيس الأسيوطي « نظام الأسرة » ص١٤٠ .

أن السيد المسيح عليه السلام ، إن يكن قد أعرض عن العقوبة الجنائية للزنى ، لكنه هو نفسه الذى قرر من قبل : تحريم الزواج بمطلقة ، ملاصقاً لتحريم الطلاق إلا بسبب الزنى ، ويكون الناتج المنطقى للنصين المتجاورين هو تحريم الزواج بزانية !

٤٧ — وختاما : فقد انزلق القلم بالسيد الباحث إلى التعقيب على عقاب التشريع الإسرائيلى للزانية بقوله ما نصه : « وهكذا ، استبعدت الشرائع البربرية (كذا ؟ ؟) احتمال عودة الزانية إلى كنف الحياة الزوجية ، بعد أن سلبت منها أساسا : الحق فى الحياة (٧٥) .

وفى رأينا: أننا لا ندرى.. كيف غاب عن السيد الباحث : أن التشريع الإسرائيلى الذى فرض رجم الزناة ، كان ـ ولا يزال ـ هو المصدر التاريخى الأول للتشريع المسيحى نفسه(٧٦) .

---

(٧٥) المرجع نفسه ص ١٣٤ .

(٧٦) راجع تفصيل ذلك فى الباب التمهيدى عن مصادر التشريع المسيحى عند المسيحيين أنفسهم ، وانظر كذلك : شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية » جـ١ ص١٧ .

الفصل الرابع

العقوبة، مانعا مؤبداً من الزواج فى القانون المقارن

وينقسم هذا الفصل إلى المبحثين التاليين :

المبحث الأول : فى قوانين الدول الإسلامية .

المبحث الثانى : فى قوانين الدول الغير الإسلامية .

المبحث الأول : العقبة مانعا من الزواج فى قوانين الدول الإسلامية :

وينقسم هذا المبحث إلى مطلبين ، نخص أحدهما للقانون المصرى ، وثانيهما للقانون الإيرانى .

المطلب الأول : العقوبة مانعا من الزواج فى القانون المصرى .

أولا : أما بالنسبة للمصريين المسلمين أو المختلفى الديانة أو الطائفة ، فالمعروف أن الحكم لأرجح الأقوال فى مذهب أبى حنيفة . ولقد رأينا من قبل أن مانعا عقابيا واحداً هو الذى استقر عليه الرأى عند أبى حنيفه وهو مانع الطلاق الثالث وحده ، وهو الذى أجمع عليه سائر الفقه الإسلامى قاطبة .(١) .

ثانيا : أما بالنسبة للمصريين المتحدى الديانة والطائفة من المسيحيين واليهود ، فالمفروض نظريا أن يخضع زواجهم لأحكام شريعتهم ولكن فى نطاق النظام العام . أما فى الفقه وعند الشراح : فقد ثار الجدل حول ما نصت عليه المادة ٦٤ من تقنين الأقباط الأرثوذكس من جواز شمول الحكم بالطلاق لعقوبة تبعية هى حرمان أحد الزوجين المطلقين أو كليهما من الزواج - بشخص آخر - بعد الطلاق . فذهب بعض الشراح

---

(١) ونلاحظ أن بعض الباحثين مثل الأستاذ أميريان — يضع هذا المانع تحت قسم الموانع المؤبدة . انظر :

A.—M. Amirian: «Le meriage» p 241.

والباحثين إلى مهاجمة هذا النص ، باعتباره حجراً على الحرية الشخصية التى يتكفل بها « النظام العام » . بينما يذهب رأى آخر إلى سلامة هذا النص مادام القانون العام (قانون ٤٦٢/١٩٥٥) قد أحال على التقنين القبطى الذى يشمل ذلك النص . .(٢)

المطلب الثانى : العقوبة مانعاً من الزواج فى القانون الإيرانى :

٣ — التزم القانون الإيرانى — بشكل واضح — مدنيا وجنائياً بكل ما استقر فى الفقه الشيعى الإمامى (٣) .كما سنرى ذلك — فى نطاق بحثنا الآن — جليا فى اعتبار الموانع العقابية من الزواج مفصلة على النحو التالى :

أولا: الزواج بامرأة متزوجة بآخر أو فى العدة من طلاق أو وفاة :

٤ — تنص المادة ١٠٥٠ من القانون المدنى الإيرانى على ما يلى : إذ تزوج رجل بامرأة سواء أكانت متزوجة ، مع العلم بوجود رابطة زوجية وبتحريم الزواج ، أم كانت امرأة فى فترة العدة من طلاق أومن وفاة مع العلم بقيام العدة وبتحريم الزواج ، فإن العقد يكون باطلا وهذه المرأة تكون محرمة للأبد على هذا الرجل(٤) . »

٥ — ثم وقف القانون العقابى (الجنائى) يؤازر القانون المدنى فى ما أسلفناه من تحريم الزواج بامرأة مرتبطة بزواج سابق قائم . فجاءت المادة ٢١٢ من القانون العقابى (الجنائى) الإيرانى . المعدلة بقانون ٢٠ سبتمبر ١٩٣٣ تنص على مايلى : « يعاقب بالحبس التأديبى من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات : الأشخاص الذين يرتكبون عمداً أحد الأمور التالية ... فقرة ٤ كل امرأة تكون مرتبطة بزواج أو فى العدة تتزوج بآخر » وكذلك فقرة ٥ « كل رجل يتزوج بامرأة متزوجة أو فى عدتها من رجل آخر . »(٥) وكذلك أيضاً : «فقرة ٦ : كل موظف يشهر عقد زواج رجل بامرأة متزوجة أوفى عدتها من رجل آخر .» وجدير بالذكر أن هذه العقوبة

(٢) ا ـ شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية » جـ٥ صـ٧٣ ، ٧٤ ب ـ ثروت الأسيوطى « نظام الأسرة » صـ ١٤١ مع الهامش .

3) A.—M. Amirian "Le mareiage..„ p· 307.

4) Ibid: pp.55,8.

(٥) وهذا تطبيق للمبدأ الإسلامى فى المساواة بين الرجل والمرأة .

لاتتوقف على شكوى الزوج أو غيره [٦]

٦ — ونلاحظ : اقتصار هذا النص على حالة العلم بالمانع القائم ، والإقدام على عقد الزواج المخالف برغمه ، وذلك باعتبار هـــذا العلم قرينة قاطعة على سوء النية والقصد الذى يستتبع العقوبة ، وسواء أتم الزواج الباطل بالدخول والمسيس أم لم يتم — أما حين لايتوفر هذا العلم فإن هذه العقوبة لاتستحق إلا إذا تم الزواج الباطل بالدخول ، وفقاً للمادة ١٠٥١ من القانون المدنى الإيرانى [٧].

ثانياً — الزواج أثناء حالة الإحرام .

٧ — تنص المادة ١٠٥٣ من القانون المدنى الإيرانى على مايلى : « الزواج المنعقد أثناء الحج إلى مكة فى حالة الإحرام ، يكون باطلا ويستتبع التحريم المؤبد فى حالة العلم بالتحريم » [٨] .

ولايخفى أن هذا المانع التعبدى المحض ، ليس بحاجة إلى حمايته بالعقوبة الجنائية، فلم يرد بشأنه فى قانون العقوبات الإيرانى نص .

ثالثاً — الطلاق المتكرر :

٨ — أما مطلقة الثلاث - فقد نصت المادة ١٠٥٧ على ما أجمع عليه التشريع والفقه الإسلامى بعامة ، وهو تحريم زواج مطلقها بها إلا بعد أن تتزوج زوجا غيره زواجا تاماً نافذاً ، ثم ينحل زواجها الثانى بطلاق أو بفسخ أو بوفاة .

أما المادة ١٠٥٨ : فتنص على أن « المرأة التى يطلقها زوجها تسع مرات من بينها ست طلقات رجعيات ، فإنها تصبح محرمة إلى الأبد على ذلك الرجل » [٩]

---

6) Ibid. pp.459,90,550,1.

7) Ibid. pp. 308,558.

8) Ibid. pp. 309,558.

9) Ibid. pp. 309,316—319,559.

ثم راجع ما أسلفناه فى الفصل الأول الخاص بالموانع العقابية فى التشريع الإســلامى وفى الفقه الشيعى الإمامى بالذات .

رابعاً : الزنى :

٩ - برغم ما يقرره الأستاذ أميريان من أن مفهوم (الزنى) يشمل كل علاقة غير مشروعة بين الجنسين ، سواء أكان الطرفان مرتبطين بزواج آخر أم لا ، فإن القانون المدنى الإيرانى لم يربط العقوبة المانعة من الزواج إلا بزنى الزوجة فحسب ، التزاما بما استقر فى الفقه الشيعى الإمامى الجعفرى(١٠) ، وهكذا نصت المادة ١٠٥٤ من القانون المدنى الإيرانى على ما يلى : - « العلاقات الجنسية بسوء نيـــة (الزنى) مع امرأة متزوجة أو مرتبطة بعدة رجعية تنشىء مانعاً مؤبداً من الزواج » (١١) . ثم نصت المادة التالية ١٠٥٥ على مايلى : « الاتصال الجنسى بحسن النية أو بسوئها ، واللاحق لزواج ، تنتج عنه هذه الآثار نفسها بالنظر إلى منع الزواج ، لكنه لا يبطل الزوج القائم من قبل(١٢) » .

١٠ - وواضح مافى نص المادة الأولى (١٠٥٤) من اقتصار صريح على زنى المرأة المتزوجة وحدها دون زنى الرجل المتزوج ، ولما كان هذا النص يعالج وضعا استثنائيا فإنه لايسمح بقياس زنى الرجل المتزوج على الحالة الاستثنائية المنصوص عليها وهى زنى المرأة المتزوجة(١٣) .

إنما نجد المساواة بين زنى المرأة المتزوجة والرجل المتزوج ، فى مجال العقوبة الجنائية وحدها وهذا ما نصت عليه صراحة المادة ٢١٢ من قانون العقوبات الإيرانى ونصها : « يعاقب بالحبس التأديبى من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات ، الأشخاص الذين يرتكبون عمدا بعض الأمور التالية :

أولا : كل امرأة متزوجة ، ترتكب علاقات غير مشروعة مع رجل .

10) Ibid. pp. 313,4 et note: 17.

11) Ibid. p. 558.

12) Loc. cit.

13) Ibid. p. 317.

ثانياً ـ كل رجل متزوج يرتكب علاقات غير مشروعة مع امرأة[١٤] » .

وأخيرا فإن الواضح من نص المادة ١٠٥٤ أنها قد ساوت بين المرأة المتزوجة فعلا وبين المعتدة من طلاق رجعي[١٥] .

خامساً : اللعان .

١١ ـ وختاما فقد نصت المادة ١٠٥٢ من القانون المدنى الإيرانى على مايلى : « انحلال الزواج نتيجة للعان يمتنع بسببه الزواج إلى الأبد » وواضح مافى هذا النص من غموض ، لولا استقرار الفقه على أن هذا المانع نسبي محدود بين الطرفين المتلاعنين وحدهما[١٦] .

١٢ ـ ويختتم الأستاذ أميريان حديثه عن اللعان فى القانون الإيرانى بقوله ، إن هذا النظام قد فقد تماما فى أيامنا صفته العملية ، وإذا كان القانون قد نص عليه ، فإنما ذلك لأن واضعى هذا القانون قد أرادوا الالتزام المخلص للعرف الإسلامى[١٧] .

المبحث الثانى . الموانع العقابية من الزواج فى قوانين الدول الغير الإسلامية .

وينقسم هذا المبحث إلى المطلبين التاليين .

المطلب الأول . فى القانون القديم (الرومانى) .

المطلب الثانى . فى القوانين الحديثة .

---

14) Ibid. pp. 314,550.

15) Ibid. p. 311.

ونلاحظ أن قانون العقوبات المصرى قد أصر على التفرقة بين عقوبة الزنى للمرأة المتزوجة وللرجل المتزوج ، بل على التفرقة بينهما فى تحريك الدعوى وفى استحقاق العقوبة وفى تنفيذها فضلا عن مقدارها « بحد أقصى قدره سنتان للمرأة وستة أشهر للرجل » وإن كان هذا القانون قد ساوى بين الزوجة الزانية ، وبين الطرف الثالث الذى زنى بها . انظر نص المواد ٢٧٣ ، ٤ ، ٥ ، ٧ (ع . م) .

16) Ibid: pp. 302—6,315,6,558.

17) Ibid p. 306.

المطلب الأول . الموانع العقابية من الزواج فى القانون الرومانى .

١٣ ـ يسطع فى أفق القانون الرومانى قانون يعرف باسم (قانون جوليا حول الزنى [١٨] وقد اهتم هذا القانون فى ثورته الأخلاقية بمنع الزواج وتحريمه على الزانى مطلقا ، بعد أن كان القانون المدنى الرومانى يغفل كل الإغفال جريمة الزنى ، تاركا إياها للقانون العقابى وحده[١٩] .

١٤ ـ ثم جاء قانون (جستنيان) فأجاز للزانى الزواج ولكن بعد موت زوجته ، وبشرط أن لا يتزوج بشريكته فى الزنى ، وقد كان جزاء انتهاك هذا المانع العقابى هو بطلان الزواج بطلانا مطلقا[٢٠] ، كما أصدر (جستنيان) سنة ٥٥٦م مرسوما يقضى صراحة ببطلان زواج الزانية من شريكها بشرط أن تكون قد رفعت عليها دعوى الزنى[٢١] .

المطلب الثانى : الموانع العقابيـة من الزواج فى القوانين الحديثة للدول الغير الإسلامية .

أولا : فى القانون الفرنسى :

١٥ ـ ورث القانون الفرنسى ما أسلفناه من الموانع العقابية فى القانونين الرومانى والكنسى مع تطوير فى الصياغة ، حتى أصبحت هذه الموانع تشمل : القتل والتحريض على الفسق والزنى والطلاق مانعا نسبياً بين المطلقين ، ثم الطلاق بسبب الزنا مانعا عاما مطلقا[٢٢] .

---

18) Lex Julia de aduteriis.

19) A— René Eoignet "Droit Romain" pp. 57,8.
B— J. Declareuil «Rome» p. 116.
C— Jean Dauvillier et Çarlo de Clercq: «le mairage» p. 191.

(٢٠) محمد بدر وعبد المنعم البدراوى « القانون الرومانى » ص١٩٩ .

(٢١) ا ـ شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية » جـ٥ ص ٤٦ .
ب ـ حلمى بطرس « أحكام الأحوال الشخصية ص ٢٤٣ .

22) C. Demolombe "Traité du mariage" V. 1, pp 163 — 8,208,

١٦ ـ ثم قامت الثورة وصدر قانون نابليون فألغى أولا مانع القتل ومانع التحريض على الفسق ومانع الزنى وأبقى على الطلاق بالنسبة للمطلقين فقط ، وكذلك الطلاق بسبب الزنى بالنسبة للطرف المذنب وحده فيمتنع زواجه مطلقاً (المادتان ٢٩٥ ، ٢٩٧ من هذا القانون) .

١٧ — وقد ثار خلاف فقهى حول قوة هذين المانعين وهل يترتب على مخالفتهما بطلان الزواج أم لا ؟ . وأخيراً ، انتهى القانون الفرنسى الحديث إلى إلغاء المادة ٩٢٨ الخاصة بالزنى وذلك بقانون ١٥ ديسمبر سنة ١٩٠٤ أما المادة ٢٩٥ الخاصة بالطلاق فقد تلاشت هى الأخرى سنة ١٩٣٠[٢٣] .

١٨ — ثانياً فى القانون الأسبانى : لا يزال القانون المدنى الأسبانى حريصاً على مانعى الزنا والقتل . فتنص المادة ٨٤ (فقرة ٧) على منع الزواج إذا كان أحد الزوجين محكوما عليه فى جريمة زنى . كما تنص الفقرة الثامنة من المادة نفسها على منع الزواج إذا كان أحد الزوجين محكوماً عليه بصفته فاعلا أصلياً أو شريكا فى جناية قتل زوج أو زوجة الطرف الآخر .

١٩ — ثالثا : فى القانون الألمانى . تنص المادة السادسة من القانون الألمانى على منع الزواج بين الشريكين فى الزنى بعد صدور حكم قضائى بالطلاق من زواج سابق بسبب الزنى .

---

23) A — Ibid.

B — Marcadé : «Explication du Code civil.» V. 1, pp. 433, 4, 606.

C — G. Baudry- Laéantinerie : "Precis de droit civil.„ V. 1, p. 197.

D — Marcel Planiol ; "Traité élémentaire de droit civil" V. 1, pp. 257, 8, 342—5.

E — Dalloz ; «Répertoire de legislation.» V. 10 (Suppl.) p. 397.

F — Sirey : "Codes dnnotés- Code civil„ V. 1, pp. 290, 1.

G —A.—M. Amirian ; op. cit : p.p, 313 et suiv.

وانظر كذلك : ا ـ شفيق شحاتة « أحكام الأحوال الشخصية » جـ٥ ص٤٦ ، ٤٧ ، ٥٢ ، ٦٢ .
ب ـ عبد الفتاح عبد الباقى «الزواج» ص٤٩ .

٢٠ — رابعاً فى الولايات المتحدة الأمريكية :

بالغت بعض الولايات مثل ولاية ديلاوير Delaware فى منع الزواج متى كان أحد الطرفين متهما فى جريمة ما . أما فى ولاية فرجينيا Virginia فالمانع هو اعتياد الإجرام وكذلك ولاية واشنطون Washington . بينما ذهبت بعض الولايات الأخرى مثل ولاية : إنديانا Indina وكذلك ولاية : أوهيو Ohio وكذلك : بنسيلفانيا Pensylvania إلى منع الزواج متى كان أحد الزوجين مدمنا على المخدرات أو المسكرات. بينما احتفظت بعض ولايات أخرى ببعض الموانع الكنسية مع التعديل فى الصياغة مثل ولاية ميريلاند Maryland التى تمنع زواج من زنت قبل الزواج وأخفت جريمتها على زوجها ، أما ولاية مسيسبى Mississipi فهى تمنع الزواج بعد الطلاق القائم على على سبب الزنى وأما ولاية نيويورك Newyork فهى تمنع الزواج لأسباب منهـــا : الطلاق بسبب الزنى فلا يجوز للزانى عقد زواج جديد طوال حياة الشريك البرىء ، ما لم تسمح له المحكمة بذلك بعد أن يتحسن سلوكه ، وبعد ثلاث سنوات على الأقل ، ومنهـا : أن يكون أحد الطرفين محكوما عليه بالسجن المؤبد . أما ولاية فرمونت Vermont فقد اقتصرت على مانع الطلاق بسبب الزنى وخفضت فترة التوبة إلى سنتين

أما ولاية بنسليفانيا Pensylvani وولاية تينيسى Tennessee فكلتاهما تمنعان الزواج للزانى بعد طلاقه بسبب الزنى طول حياة زوجته مطلقا .

٢١ — خامسا : القانون الإيطالى : احتفظت المادة ٨٨ من القانون الإيطالى بمانع القتل أو الشروع فى قتل الزوج السابق للطرف الآخر . ثم نصت المادة ١١٧ من هذا القانون على بطلان الزواج القائم على مخالفة النص السابق بطلانا مطلقا .

٢٢ — سادسا — وسابعا — أما القانون البرازيلى والهولندى : فقد احتفظ كلاهما بمانع الزنى واعتبر الزواج بين الزانى ومن زنى بها باطلا بطلانا مطلقا. ولو أنه مانع نسبى محدود بينهما فحسب .

٢٣ ـ ثامنا : أما قانون شيلى : فقد احتفظ بمانعى الزنى والقتل ، فيمتنع زواج

الزوجة الزانية بمن زنى بها ، وكذلك الزواج بين القاتل وزوج القتيل .

٢٤ ـ تاسعا ـ القانون النمسوى : نصت المادة التاسعة من هذا القانون على منع الزواج بين الشريكين فى جريمة زنى ، كما نصت المادة ٢٦ على بطلان هذا الزواج إذا وقع .

٢٥ ـ عاشراً ـ القانون السويسرى : تنص المادة ١٥٠ من هذا القانون على أن القاضى ينص فى حكم الطلاق على تحديد مدة لا تزيد عن عامين ، ولا يجوز فى هذه المدة للطرف المدين بالخطأ أن يتزوج ، وفى حالة الحكم الزنى ترتفع هذه المدة إلى ثلاث سنوات .

٢٦ ـ وأخيراً : القانون اليونانى : وقد احتفظ هذا القانون بما احتفظ به من الموانع الكنسية باقيا بطابعه القديم ، فقد نصت المادة ١٣٤٥ منه على تحريم الزواج على من سبقت له ثلاث زواجات ، وكان آخرها زواجا صحيحا كما نصت المادة ١٣٦٣ على منع الزواج بين من صدر ضدهما حكم بالزانى (٢٤) .

---

(٢٤) راجع فى كل ماسبق :

ا ـ جميل خانكى «الأحوال الشخصية» ص٤٥ ومابعدها　　ب ـ ثروت الأسيوطى «نظام الاسرة» ص١٤١ ، ١٤٢ .　　جـ ـ جميل الشرقاوى «الأحوال الشخصية» ص٢٧ هامش .

الفصل الخامس

رأينا الخاص

١ - في رأينا : أن سلاح العقوبة مهما يكن سهلا في إصدار الأمر به ، فإنه قد يكون صعباً في الوصول به إلى غايته الاجتماعية العامة ، وخاصة : في مجال العلاقات البشرية ، بل علاقات الزواج بالذات .

٢ - وفي رأينا : أن المنع من الزواج ، ينبغي - بل يلزم - أن لا تلجأ إليه التشريعات والقوانين إلا بالحذر الشديد ، ذلك أن الإقدام على الزواج والسعي إليه ، إنما يندفع - غالبا - من رغبات وغرائز ، لا يجدي أمامها المنع التشريعي فتيلا ، طالما تلاقت هذه الرغبات على الجانبين ، وتوافرت عند الطرفين في علاقات الزواج ، فلا يزال كل من الرجل والمرأة يسعى سعيه للوصول إلى لقاء في ظـــلام الحرام ، إذا حرمهما التشريع من نور الحلال . وكل ذلك مفروض محتوم .

٣ - وإذن ، وفي رأينا : فإن سلاح العقوبة بالمنع من الزواج ، لا يكفي لتبرير الالتجاء إليه : مجرد السعي التشريعي إلى هدف اجتماعي ، أو لحماية قيمة أخلاقية ، وإنما ينبغي - أولا - أن يستند هذا المنع إلى دعامة صلبة ، ورصيد موفور ، من الاقتناع الذاتي لدى الطرفين - الرجل والمرأة - كليهما أو أحدهما على الأقل ، بفشل الزواج ، واستحالة السعادة بينهما ، إذا أقدما عليه :

٤ - ا - إما بعد تجربة تعيسة ، تكرر الطلاق فيها . كما تكررت الرجعة بينهما ، مرة ، ثم مرة ، ثم مرة ثالثة أخرى . وحتى في هذه الحالة ، فلا ينبغي أن يكون المنع من رجوع المطلقين إلى الزواج نهائيا وإلى الأبد ، وإنما يتحدد المنع بمدة قد تقصر وقد تطول وقد لا تنتهي أبداً . . يتاح فيها للمرأة فرصة أخرى لتجربة مختلفة .. كما يتحتم فيها على الرجل أن يتجرع غصة الغيرة ويتلظى بسعيرها . . كما يبتلي كلاهما

بمرارة الفراق الذى لا يستطيعان معه وصالا .. إذا كان ثمة فى قلبيهما أثارة من حب لم تستأصله تلك التجربة التعيسة الأولى، أو حنين إلى لمحات من النور فى ظلماتها ، أو ندم على ما ضاع بتفريطهما فيه .

وفى كل حال : فإن هذا المنع من الزواج بين المطلقين ثلاثا ، يستند ـ كما هو ظاهر ـ إلى ما يتكدس فى قلب كل من الزوجين أو أحدهما غداة الطلاق الثالث ، من مرارة الفشل ، وألم التجربة، فضلا عن أمل المرأة فى سعادة مرجوة فى ظل تجربة مختلفة ،مع زوج ثان مختلف .

٥ ـ ب ـ وإما أن يستند المنع إلى انفجار التهمة بين الزوج وزوجه بالزنى (اللعان) مما يستحيل بعده أن يستسيغ أحدهما أو كلاهما أن تضمهما حياة زوجية هادئة هانئة. وواضح ما يستند إليـــه المنع من الزواج بينهما من ذلك الركام الشاكوى فى قلب كل منهما .

٦ ـ ج ـ وإما أن يستند هذا المنع إلى اقتناع ذاتى بانفصالية أخلاقية عميقة واسعة تترفع بالمرأة الشريفة أن يتزوجها ملوث موصوم بالزنى ، كما تنأى بالرجل الشريف أن يبنى أسرته بأساس مختل عطن ، ترتع فيه أفاعى الشك ، وجنون الارتياب .

٧ ـ أما ما رأيناه فى الفقه الإسلامى،من فتوى ابن الخطاب ـ إن صحت روايتها ـ بمنع الزواج أبداً إذا انتهك الزوج حرمة العدة ، أو اجتهاد الشيعة الإمامية فى تأبيد التحريم على من تزوج خلال الإحرام ، أو طلق زوجه تسع مرات ، تخللتها ست طلقات رجعيات . . ففى كل ذلك نعود ونقول . إن سلاح العقوبة ، مهما يكن سهلا فى الإصدار ، فهو أقرب إلى الفشل فى التنفيذ ، مالم يستند إلى رصيد موفور من اقتناع الطرفين أو كليهما ، بفشل هذا الزواج ، أو بالنفور منه ، وهو مالا نرى له فى هذه الحالات كلها أثراً . فلو رضيت المطلقة بعد تسع طلقات ، وبعد ثلاث تجارب مختلفة مع أزواج غير الزوج الأول ، فلن يكون هناك مبرر لمنعها من الرجوع إليه.

٨ ـ أما ما وجدناه فى التشريع الإسرائيلى من تحريم نسل الحرام إلى الجيل العاشر؛

فقد أسلفنا رأينا فيما فيه من تجاوز العقوبة إلى غير الجانى من الأبرياء .

٩ ـ وأما ما وجدناه فى التشريع المسيحى من منع الزواج بمطلقة ، فلقد رأينا التشريع الإسرائيلى يسبقه فيقصره على الكهنة وحدهم ، إيمانا بطبقية تتعالى برجال الدين على من سواهم .

وفى رأينا : أن نكبة النكبات ، للأديان عامة ، وللإنسانية كافة ، حينما يصبح للدين طبقة مختصة ، تتعالى به على سائر الناس ! ولقد رأينا الفقة الكنسى من بعد ذلك يحد هذا المنع ويقيده بمدة محدودة ، وهو اجتهاد جيد ، ويبقى التوفيق فى التطبيق .

١٠ ـ أما عن المنع للقتل بين زوج القتيل والقاتل أو الشريك معه فى القتل أو بالتآمر عليه ، فلقد تكشف هذا المنع الكنسى عن مصدر رومانى قديم .

وفى رأينا : أن القصاص بقتل القاتل ، خير صوابا وأسلم عاقبة .

باب ختامى

أولا : نتائج الدراسة ومقترحاتنا فى ضوئها

نتائج الدراسة :

فى نهاية المطاف بهذه الدراسة ، نرجو أن يكون قد تكشفت أمامنا تلك الحقائق والنتائج التالية :

١ ـ أن الزواج ، قد نشأ منذ نشأ الإنسان نفسه ، نظاما تفرضه الفطرة ، بل ينبثق من إرادة الخالق يوم خلق ..

٢ ـ ونتيجة لذلك : فمهما تقلبت أطوار الحضارة ، وتغيرت مذاهب الإنسان فيها بين قوانين وأنظمة ، فإن هذا العنصر الدينى العميق ، لم ينسحب أبداً من سائر تنظيمات الزواج ، ولا استطاعت هى أن تتخلى عنه ..

٣ ـ ونتيجة أخرى لذلك أيضا : فإننا نرى : أنه عبثٌ وأىُّ عبث ، أن تحاول سلطة زمنية مهما أوتيت من جنون القوة ، أو فنون الحيلة ، أن تتناول الزواج بتنظيم أو تشكيل ، دون أن ترعى فرائض الفطرة ، أو دون أن تستعصم بحكم الدين المهيمن على رعاياها ، فيما تأتى وما تدع ، وإلاّ ، ضاعت قوانينها إلى غير طاعة ، وتاهت إلى عكس ما هدفت إليه ..

٤ ـ ونتيجة ثالثة لذلك أيضاً ، وفى نطاق مجتمعنا العربى المعاصر ، فإننا نرى : أن كل المحاولات التى سعت أو تسعى لمنع تعدد الزوجات والطلاق أو تقييدهما ، باسم القانون والسلطان ، قد ذهبت وستذهب كلها أدراج الرياح ، بل أدراج الخضم الاجتماعى العتيد ، الذى لم يقتنع بمشروعية هذه المحاولات من جهة ، بينما تقهره احتياجات الفطرة على مخالفتها من جهة أخرى .

٥ — أن سائر الأديان السماوية ، والقوانين الوضعية ، قد اهتمت بالزواج وُعنيتْ به ، حتى المسيحية التى نفضت يدها من كل تنظيم دنيوى لأمور هذه الحياة عامة ، رأيناها هى نفسها قد ذهبت إلى حدّ القول بأن الزواج هو من أمور الدين ، بل هو منها على القمة وفى الصميم ، بل هو « سر من الأسرار المقدسة العليا » !

بيد أن هــذه الأديان والقوانين ، قد اختلفت - فيما بينها - فى نظرتها العامة إلى الزواج :

٦ — فأما النظرة الإسرائيلية ، فقد حاصرها إطار من (المصلحة) أو يكاد، سواء فى اختيار الزوجة . أم فى الإبقاء على الزواج بعد انعقاده .

٧ — ونتيجة لذلك : فقد رأينا مقياس الاختيار للزوجة الإسرائيلية يعتمد على جمالها المادى أولا ، ثم رأينا الاستيلاد هو هدف الأهداف للزواج ، وأخيراً ، رأينا عقم الزوجـــة فى مقدمة الأسباب لتعدد الزوجات إن رضيتْ ، أو لطلاقها إن أبتْ .

٨ — أما النظرة المسيحية إلى الزواج ، فقد سادها الزهد فيه والنفور منه، بصورة بلغت أوج عنفها فى الصدر الأول ، ثم هدأت لتستقر فى ضمير الفقه حتى الآن .

٩ — ونتيجة لذلك : فقد رأينا هذا الفقه الكنسى ينشط لمحاربة تعدد الزوجات، رغم ما رأيناه من خلوّ النصوص المصدرية العليا للمسيحية من كل تحريم صريح له ، ثم كشف هذا الفقه الكنسى عن حقيقة ما يدفعه لتحريم تعدد الزوجات ، فلم يكن غير النفور من الزواج بعامة ولا شىء سواه ، ثم كشف هذا الفقه الكنسى عن تلك الحقيقة مرة أخرى ، حينما ذهب يمنع الزواج المتعاقب ولو بعد الترمل ، ثم كشف الفقه الكنسى عن هذه الحقيقة مرة ثالثة : حينما اندفع يمد نطاق التحريم ، ويتوسع فى مجالاته توسعاً بلغ الإسراف الرهيب فى مجالا القرابة مثلا ، إلى أن أفاق أخيراً إلى حرمانه

من كل نص أو سند يحمى ظهره فيما اندفع إليه ، فلم يجد بدًّا من التراجع بالتحريم خطوات بعد خطوات ..

١٠ ــ أما النظرة الإسلامية إلى الزواج : فقد رأيناها تجمع بين فرائض الفطرة وتسامى الروح ؛ فاعترفت بروابط الجنس مالم تجمح أوتشذ ؛وما تستهدفه من التناسل والإنجاب ؛ لكنها ارتفعت ـ من قبل ذلك ـ بهذه الروابط ، لتكون مشروعة بل مستحبة ، ناعمة بالسكينة، وثيقة بالمودة والرحمة ؛ مؤيدة بالفضل وبالمعروف .

١١ ــ أما نظرة القوانين الوضعية ؛ فبرغم خضوعها لسلطان الدين ـ وإن تظاهرت بتحرر هامنه ـ غير أنها تضع الصالح الاجتماعى الظاهر ، فوق كل اعتبار .

١٢ ــ أن هذه الأديان السماوية ، والقوانين الوضعية ، وإن أجمعت على الاهتمام بأمر الزواج ، لكنها اختلفت فى شمول النصوص لسائر قواعده وتفاصيل أحكامه .

١٣ ــ فأما الإسلام ؛ فقد حرص على النص على سائر التفاصيل لأحكام الزواج وقواعده ، ولكن فى صميم دستوره الأعلى وهو القرآن ، حتى لم يترك لأتباعه ، مهما اختلف بهم الزمان والمكان ، أن يخرجوا على شىء من هذه الأحكام .

١٤ ــ وأما المسيحية ؛ فقد أعرضت نصوصها المصدرية العليا عن التشريع التفصيلى للزواج ، وإنما مضى الفقه الكنسى وحده يملأ هذا الفراغ ـ فى جهد صابر، وذكاء شجاع ـ من كل ما وصلت إليه يده ، سواء من الشرائع السماوية أم القوانين الوضعية من حوله . .

١٥ ــ وأما الشريعة الإسرائيلية ؛ فقد وقفت بين بين، تعتمد على رصيد مستوفر من النصوص المصدرية من ناحية ، وتستكمل الثغرات باجتهـــاد الفقه ، ومرونة الاقتباس ، من ناحية أخرى .

١٦ وأما القوانين الوضعية ، فقد تحتم عليها أن تصوغ النصوص التفصيلية من الدين أولا . . ثم من القوانين الأخرى ثانيا وأخيرا . .

١٧ ـ ونتيجة لذلك ، رأينا القوانين الحديثة فى الدول الإسلامية وحدها ، تجد فى الإسلام كفاءها لتنظيم الزواج بكافة تفاصيله ، فاكتفت بالإحالة عليه حيناً ، أو ذهبت تصوغ هذه الأحكام المفصلة فى صياغة حديثة الشكل ، قديمة المضمون ، حيناً آخر .. لكن هذه القوانين كلها للدول الإسلامية جميعاً ، لم تجرؤ على مناقضة حكم مستقر فى القرآن والسنة ، إلا إذا شذت على الإسلام بعامة ـ كما فعل القانون التركى ـ أو متوكئة على اجتهاد فقهى فى تفسير هذا القرآن ، كما فعل القانون التونسى بصدد تعدد الزوجات .

أما قوانين الدول الغير الإسلامية ، فقد وجدت نفسها مضطرة بغير شك ـ ومع التزامها العام بالقواعد والتعاليم الكنسية العليا ، الرجوع إلى القوانين الوضعية الأخرى بعامة ، والقانون الرومانى بخاصة ؛ لاستكمال نقص ، أو لاختيار ما تراه فى هذه القوانين أقرب إلى الصالح الاجتماعى من مذهب الفقه الكنسى ، خصوصاً فيما لا سند له من النصوص المصدرية العليا . كإهدار الاختلاف الدينى مانعاً من الزواج فى القانون الفرنسى .

١٨ — أن الشرائع السماوية والقوانين الوضعية ، قد اختلفت فيما بينها حول التقييم العام للزواج ، فاكتفى التشريع الإسرائيلى بفرضه فرضاً لصالح الشعب اليهودى ، بينما أسبغت عليه المسيحية صبغة قدسية ، واعتبرته سرًّا من الأسرار الكنسية العليا ، فى حين ثارت القوانين الوضعية ـ مستشفعة بغير شك ، بالثورة اللوثرية ـ على هذه الصبغة ، ولم تر فى الزواج إلا عقداً مدنياً كسائر العقود ، وأخيراً رأينا الإسلام يجمع كل هذه التقديرات فى غير إسراف : فالزواج عنده مطلوب مرغوب ، لكنه ليس فرضاً مفروضاً إلا حينما يدعو لذلك داع ، ثم هو مطلوب لصالح الفرد ولصالح المجتمع معاً ، ثم هو بعد ذلك عمل صالح فوق أنه مشروع ، يباركه الله والناس ، لكنه بعد ذلك كله ليس سراً .. لسبب بسيط هو : أن الإسلام ليس فيه أسرار .. ؟ ثم هو أخيراً عقد مدنى فى إنشائه ، لكنه يصطبغ بروحانية خاصة لا يفسرها إلا رقابة الله والضمير فى كل تفاصيله ، من استيفاء الحقوق والوفاء بالالتزامات .

١٩ — ونتيجة لذلك ، فإنا نرى : أن النظرة الإسلامية العامة للزواج هى القاسم المشترك الوسط بين هذه النظرات جميعاً ، وهى بالتالى : تتلاقى - فى غير حرج - مع بقية الشرائع السماوية ومع سائر القوانين الوضعية .

٢٠ — وفى رأينا : أنه ليس على الدولة - أية دولة - من بأس ، فى أن تصوغ النظرة الإسلامية هذه ، بسائر عناصرها تلك ، فى تعريف موحد للزواج عند سائر المواطنين. ولسوف نزجى فى خاتمة هذا الباب ما نقترحه من صياغة عامة لهذه النظرة ، ولبقية ما نقترحه فى ضوء هذه الدراسة .

٢١ - وفى رأينا : أن سائر القواعد الرئيسية ، والأحكام الجوهرية ، التى تحكم أنظمة الزواج بعامة ، تتلاقى كلها فى دائرة ليس من المستحيل ولا من العسير تحديدها بصورة مشتركة بين الجميع ، للوصول إلى صياغة تشريعية قابلة للتطبيق عند الجميع متى تفتحت العقول والقلوب ، للسعى الصادق المخلص فى سبيل الصالح الإنسانى العام .. بعيداً عن أغلال التعصب ، وعن طيش الهوى .

٢٢ - وفى رأينا : أن الوصول إلى هذه الصياغة الواحدة المشتركة ، ينبغى أن يتحقق فى الدول الإسلامية، وأن تهتم هذه الدول به، فهى أولى وأحق بأن تفيد من هذا التراث .

٢٣ - ذلك أنه - وفى رأينا - فإن سائر القواعد والأحكام المستقرة فى التشريع الإسلامى ، ليس فيها ما يصادم نصاً واحداً صريحاً فى مصدر واحد من المصادر العليا للأديان الأخرى ، إلا فى حدود ضيقة غاية الضيق ، ميسور تركها فى نطاقها هذا ، دون إخلال بالوحدة العامة لهذه الصياغة التشريعية المشتركة .

وفى نطاق بحثنا هذا عن موانع الزواج فإننا قد رأينا ونرى :

٢٤ - الخطبة: وقد رأيناها عند أغلبية المسلمين لا تنهض مانعاً مبطلا للزواج بآخر، وإنما يتجه المنع فيها إلى الضمير الأخلاقى ، وقد يسانده القضاء بتعويض المضرور إن وقع ضرر . ذلك ما تجلى عند أغلبية المسلمين ، وليس فى نصوص القرآن ولا السنة ما يحول دونه ، ثم : ليس فى التشريع اليهودى ولا المسيحى ما يصادمه أو يمنعه ، ثم :

ليس فى القوانين الوضعية للدول الغير الإسلامية ذاتها ما ينافيه .

٢٥ ـ تعدد الزوجات : وقد يتصور البعض : أنه من أضخم العقبات الكأداء فى طريقنا هذا إلى صياغة موحدة لتقنين عام مشترك ، لكنا نراه تصوراً يبالغ فى الوهم، ويسرف فى التخوف .

٢٦ ـ فأما عن تعدد الزوجات فى الإسلام فلا حرج فيه ، مع ضرورة الاحتياط لمنع الظلم ودفع المخاطر ، كما سنقترح فى صياغتنا التى نزجيها فى ختام هذا الباب .

٢٧ ـ وأما عن تعدد الزوجات فى اليهودية، فقد رأينا التقنينات الإسرائيلية نفسها تصرح بأنه « لا منع فى التوراة ولا حصر » وإذن ، فلا اعتراض لهذه التقنينات على إباحة التعدد من ناحية ، وتقييده بأربع زوجات من ناحية أخرى . . وهو تقييد قد ذهب إليه الفقه الإسرائيلى نفسه من قبل[١].

٢٨ ـ وقد يبدو أن الإشكال الحق ، يختص بالمسيحية وحدها ، بعد ما رأينا استقرار الفقه المسيحى الحديث على تحريمه .

وهنا : ينبغى بل يلزم ، أن نواجه السؤال الفاصل الشجاع التالى :

هل يوجد فى النصوص المصدرية العليا للشريعة المسيحية . نص واحد صريح يمنع تعدد الزوجات؟

٢٩ ـ هذا هو السؤال الفاصل الشجاع ، الذى طرحناه فى موضعه من الباب الثانى بين أبواب القسم الأول من هذا البحث ، فلم نجد لهذا المنع نصا واحدا ، صريحا أو شبه صريح ، بين أقوال السيد المسيح عليه الصلاة والسلام ، أو بين أقوال تلاميذه جميعا ، فى سائر الأناجيل التى تحتكم إليها المسيحية ـ ولا تعترف بقدسية لسواها ـ حتى الآن.

٣٠ ـ بيد أنه قد يرتفع الاعتراض التقليدى ؛ بأن الفقه الكنسى قد استقر على منع التعدد كما أسلفنا . لكن لنا على هذا الاعتراض جوابا ، بل جوابين :

(١) ثروت الأسيوطى « نظام الأسرة ـــ الجماعات البدائية وبنو إسرائيل » ص٢٢ وما بعدها .

أما الأول : فإن التقنينات المسيحية الحديثة كلها ، وفى معظم الكنائس إن لم يكن فيها جميعا ، قد عدلت مرات ومرات عما استقر عليه الفقه الكنسى - بل فقه هذه الكنائس نفسها - من قبل ، ولقد رأينا هذا بوضوح تام فى سائر مجالات التحريم بالقرابة وبمختلف أنواعها ، بل لقد رأينا التقنين القبطى يحذف نوعا كاملا من القرابة هو قرابة الرضاع ، رغم استقرار الإجماع السلفى لهذا الفقه بالذات عليه !

أما الجواب الثانى : فهو أن هناك خطأ فاحشا فى الخلط بين « إباحة » التعدد ، وبين « الأمر » به ؛ فصدور صيغة عامة لتقنين عام بإباحة التعدد ، لا يعنى فرضه فرضاً على كل مواطن ، وإنما يبقى لكل فرد مسلم أو غير مسلم أن يمارس التعدد أو يمتنع عنه ، ويبقى لضميره الدينى حكمه الأول والأخير فى هذا أو ذاك .

٣١ — فإذا أقدم المواطن المسيحى على ممارسة التعدد ، فإن على القانون الموحد أن يحمى هذا الزواج ، بينما يبقى للضمير الدينى سلطانه ، وللكنيسة التى يتبعها أن تنكر هذا عليه إنكاراً يمكن أن يصل إلى طرده من زمرة أتباعها ، وهذا أمر ميسور فى الواقع ، فضلا عن أنه غير مستحيل على المواطن المسيحى حتى فى ظل التقنينات القائمة ، وإن كان سيضطر فى سبيل ذلك لإعلان خروجه على المسيحية كلها خروجاً كاملا إلى الإسلام ، بينما نحن نريد لهذا المواطن أن يمارس هذا التعدد - إذا شاء - دون إرغامه على الخروج الكامل من دينه[٢] ! وإنما يبقى فى نظر القانون العام مسيحيا ، وإن رأت فيه قيادته الدينية ما تراه .

وإذن فلا تدخل فى حرية الأديان ، ولا افتئات على قياداتها ، وإنما يتصرف القانون العام فى نطاق ولايته العامة للمواطنين جميعا ..

٣٢ - ولا يقال : ولماذا لا يكون العكس ، فينص القانون العام على القاعدة الفقهية المسيحية فى منع التعدد ، بدلا من النص على القاعدة الإسلامية بإباحته ؟

لا يقال ذلك ؛ لما أسلفناه آنفا ، من أن منع التعدد فى المسيحية لا يعتمد على نص

(٢) كما يحدث الآن فعلا وباستمرار ، سعياً وراء الطلاق أو نحوه.

مصدرى ، ولا يحتمى بقاعدة عليا ، وإنما هو شىء من الفقه الذى لم يظهر إلا بأخرة ، وبعد قرون توالت فى أعقاب نهاية العصر السلفى التشريعى ، بل الثابت أن تعدد الزوجات قد بقى مسموحا به وشائعا فى التطبيق بين الدول المسيحية حتى عصر قريب .

هذا ، بينما تستعصم القاعدة الإسلامية فى إباحة التعدد بنص - بل بنصوص - مصدرية عليا فى صميم القرآن، ثم فى السنة النبوية، مما تستحيل معه المقارنة بين استعصاء القاعدة الإسلامية على أى تغيير أو إلغاء، وبين ماعرفناه عن القاعدة الفقهية الكنسية من طرافة طارئة ليس لها فى أعماق التشريعى المسيحى من قرار .

٣٣ - أما عن الجمع المحرم بين زوجتين تربطهما قرابة وثيقة :

فقد رأينا التشريع الإسرائيلى يقف بهذا التحريم عند الأختين .

٣٤ - ثم رأينا الإسلام يتوسع فى التحريم ليشمل كل زوجتين : لو افترضنا كلا منهما رجلا لحرم عليه أن يتزوج الأخرى .

ولكننا هنا : نقف أمام نص دينى إسرائيلى ينتسب إلى الرسول موسى عليه السلام(٣).

ولذلك نرى :أنه لن يضير التقنين الموحد أن يخص المواطن اليهودى بهذا الاقتصار فى التحريم على الجمع بين الأختين ، وسينحصر هذا التخصيص فى حالة الزوج اليهودى فحسب ، لأن الزوجة اليهودية لزوج مسلم ، لن يثور بشأنها إشكال فى هذا المجال ،إذ أن زوجها المسلم خاضع لتشريعه الإسلامى فى التوسع بتحريم الجمع إلى النطاق الذى أوضحناه آنفا(٤).

٣٥ - أما بالنسبة للتشريع المسيحى ؛ فاحتراماً لما جاء فى صدره من قول السيد المسيح عليه السلام (ما جئت لأنقض الناموس(٥) أو الأنبياء ، ماجئت لأنقض

(٣) التوراة . سفر اللاويين . إصحاح ١٨ فقرة ١٨ وراجع تفصيل ذلك فى الفصل الأول من الباب الثالث من الموانع المؤقتة .

(٤) راجع الفصل الثانى من الباب الثالث بين أبواب المؤانع المؤقتة .

(٥) يقول الأب لويس الفرنسيسكانى : « وقد عنى بالناموس : التوراة . أى أسفار موسى الخمسة ؛ وبالأنبياء . سائر الأسفار المقدسة الأخرى التى حواها العهد القديم » انظر الأب لويس الفرنسيسكانى . « حياة يسوع المسيح » جـ١ ص١٢٠ .

بل لأكمل(٦)) .

وبناء عليه : فنحن نرى أن ينطبق التخصيص الذى أسلفناه للزوج اليهودى على الزوج المسيحى أيضاً .

٣٦ - أما عن العدة : فإن كل ماقلناه عن تعدد الزوجات صالح لتطبيقه هنا فيما يتعلق بالتشريع المسيحى بالذات، ثم بالتشريع الإسرائيلى أيضاً : فلقد كشفنا بوضوح فى حديثنا عن المصدر التشريعى للعدة عند اليهود ثم عند المسيحيين ، عن أنه لا يوجد نص مصدرى دينى واحد يتصدى للعدة ولا لأحكامها على الإطلاق ؛ لا فى التوراة الإسرائيلية ، ولا فى الأناجيل المسيحية بكافة ، وأن كلا الفقهين لم يجد أمامه إلا أن يجتهد وأن يقتبس من هنا ومن هناك . . حتى انتهى إلى ما رأيناه من خلاف شديد الاضطراب واضح التردد ، وحتى ذهبت الكنيسة الأم (الكاثوليكية) لإهدار العدة إهداراً مطلقاً ، حين لم تجد أمامها ماتستند إليه، وتابعتها بعض الكنائس، فضلا عن بعض القوانين للدول الغير الإسلامية، مثل القانون الإنجليزى والقانون السوفيتى.

٣٧ - وإنا لنرى : أن هذه الصورة المضطربة المشوشة ، لهى أحوج ماتكون إلى صياغة موحدة لتقنين عام فى هذا المجال ، بناء على هذا الأساس الواضح المحدد الذى وجدناه قائماً متكاملا فى التشريع الإسلامى ، مع الاعتداد دائماً بما انتهى إليه قرار الأغلبية فى هذا الفقه بعامة ، ودون تقيد بالمذهب الحنفى ولا بسواه .

٣٨ - والواقع أن تنظيم العدة فى الإسلام لم يتسع - فحسب - لشمول سائر أنواع العدة وكافة أحوالها ؛ وإنما اتسع كذلك لشمول سائر الأهداف المثالية التى يمكن أن تستهدفها العـــدة فى مجتمع إنسانى ناضج ، فهى لم تقتصر - كما رأينا - على هدف الاحتياط للنسب ، وهو الهدف الذى انحصرت فى دائرته سائر القوانين الوضعية ، كما انحصر فيها معظم الفقه اليهودى والمسيحى ، وإنما اتسعت أهداف العدة فى الإسلام لاحترام العواطف الإنسانية - كفرض العدة على من ترملت قبل الدخول - كذلك

---

(٦) إنجيل متى ، اصحاح ٥ فقرة ١٧ .

اتسعت هذه الأهداف الإسلامية للصالح الفردى والاجتماعى معا : كاحتجاز المطلقة الرجعية ومنع زواجها برجل آخر خلال العدة ، أملا فى عودتها إلى زوجها ، ثم منع الزوج المطلق من المبادرة إلى الزواج بمن يحرم الجمع بينها وبين مطلقته - كأختها مثلا - حتى لا ينسدّ باب الرجعة أمام المطلقة من جهة أخرى .. كما استظهرنا ذلك كله فى موضعه .

وقد رأينا الإسلام حريصاً كل الحرص على هذا الأمل - بل الأمل العنيد - فى رجعة المطلقين حتى فى حالة الطلاق الحاسم البائن ، وقد استظهرنا هنالك أسباب هذا الأمل فى ما قد ينكشف من عوار فى الطلاق يلغيه ، أو شائبة تهدره .

٣٩ - وحين نجد فى الإسلام كل هذا التنظيم الكامل الدقيق ، وحين نرى لديه كل هذه التفاصيل الواضحة المحددة ، وحين نظفر فى الإسلام بكل هذا الشمول الواسع لسائر أهداف العدة ، فلسنا ندرى ؟ ما الذى يحول دون الاستناد إلى هذا كله فى صياغة تقنين موحد ، ليس فى النصوص الدينية لليهودية أو للمسيحية ما يصادمه أو يناقضه ؟ بل لقد رأينا الفقه القديم فى كلتا الشريعتين يتقدم فى شجاعة المخلصين ، وتسامح العلماء ، ليقتبس عن الإسلام بوعى ، كما رأينا ذلك واضحا عند إمام الفقه القبطى : صفى الدين بن العسال مثلا ؟

٤٠ - وإذا كان الإسلام قد رفض فرض العدة على الرجل ؛ فلقد رأينا أنه لا الفقه اليهودى ولا المسيحى قد اتجه لهذا الفرض ، وإنما كانت غاية ما أشير إليه عندهما : مجرد النصح للرجل الأرمل بالانتظار - لفترة قابلة للاختزال - بعد وفاة زوجه ، لكنه مجرد نصح لم يرتفع الى درجـــة الإلزام بحال ، وهكذا فإن منطق الفقهين لا يصطدم بالمنطق الإسلامى من جهة ، كما أن المنطق الإسلامى لا يرفض هذا النصح الأخلاقى بانتظار الرجل بعد وفاة زوجه فترة ما ، وليس فى الإسلام ما يأمر الرجل - إطلاقا - بالمبادرة إلى الزواج فور ترمّله ، لكنه فى الوقت نفسه لا يمنعه إذا دعته ظروف ، وهذا نفسه ما وافق عليه الفقه اليهودى والمسيحى ، غير أنهما تركا تقدير

هذه الظروف للقيادة الدينية ، بينما تركه الإسلام للذوقيات وللتقاليد وللعرف ، عملا بمبدئه العام فى احترام إرادة الفرد ، والاعتماد على تقديره الواعى لمثل هذه الالتزامات الأخلاقية .

٤١ — فإذا انتقلنا إلى الاختلاف الجوهرى بين الزوجين مانعاً من الزواج : وجدنا التشريع الإسرائيلى يصر على تحريم الزواج بين اليهود وسواهم من ناحية ، ثم بين الكاهن وزوجة من عامة الشعب من ناحية ثانية ، ثم ابتدع الفقه الإسرائيلى مانع الخلاف المذهبى من ناحية ثالثة أخرى .

٤٢ — أما فى التشريع المسيحى ، فلم نجد فى أقوال السيد المسيح عليه السلام نصاً واحداً يشير إلى ذلك من قريب ولا من بعيد ، وإنما وجدنا عند تلميذه بولس نصاً وحيداً رأيناه لا يساند الفقه الكنسى فى منعه للزواج بين المسيحيين وسواهم ، إذ أنه ينتهى للسماح بالزواج المختلط إذا قبل الطرف الغير المسيحى ذلك ، بل إن بولس لينهى الطرف المسيحى عن المفارقة ، وهو التسامح الذى عرفه الفقه الكنسى بعد ذلك باسم الامتياز البولسى .

٤٣ — لكن هذا الفقه ، ذهب يمنع الزواج نهائياً بين المسيحيين وسواهم ، ثم لم يقنع بذلك ؛ بل منع الزواج لاختلاف المذهب بين المسيحيين أنفسهم ، بل إن الفقه الأرمنى الأرثوذكسى مثلا ، قد اندفع إلى أقصى التطرف بمنع الزواج بين أتباعه وأتباع الطوائف الأخرى ولو كان الطرفان كلاهما من الأرثوذكس [٧] !

٤٤ — ثم : رأينا باحثا معاصراً ـ هو أستاذنا المستشار حلمى بطرس ـ ينعى على التقنين المصرى مساواته للخلاف الطائفى بالخلاف المذهبى ثم بالخلاف الدينى العام (اختلاف الملة) [٨] ثم يسهب فى مهاجمة هـــذه المساواة هجوما عنيفاً ، وقد فات

---

(٧) ا ـ اختلاف الملة = الاختلاف بين المسيحى وغير المسيحى .
ب ـ اختلاف المذهب = الاختلاف بين الكاثوليك والأرثوذكس والبروتستنت .
ج ـ اختلاف الطائفة = بين طوائف الأرثوذكس مثلا .

(٨) حلمى بطرس : «أحكام الأحوال الشخصية » ص ٤١ ومابعدها .

سيادته: أن التقنينات الأرثوذكسية الحديثة نفسها هي التي بشرت بهذه المساواة ، ونادت باعتبار الخلاف المذهبي بل الطائفي مانعاً من الزواج مثل مثله الاختلاف الديني العام سواء بسواء ..!

٤٥ — وبعد : فإن الذي لاشك فيه ، وليس ينكره باحث واحد في الفقه الكنسي كله : أنه لا الخلاف الطائفي، ولا الخلاف المذهبي، يستند أحدهما أو كلاهما إلى نص واحد بين المصادر الدينية العليا للمسيحية ، وهي أقوال السيد المسيح ثم حوارييه من بعده .. بل إن الخلاف الديني العام لم يرد بشأنه غير ما أسلفناه عن الحواري بولس وقد رأينا من تعسُّر دلالته على ما أراده له الفقه من بعده ما رأينا ..!

٤٦ — أما الإسلام : فقد وجدناه يسمح بزواج الرجل المسلم من المسيحية ومن اليهودية ولم يسمح بالعكس . بعد أن وفر الضمان للزوجة الكتابية أن يحمي الإسلام لها حرية دينها ، وبعد أن اعترف لها بأن دينها دين سماوي له في الإسلام تقديره واحترامه، بينما اعترف الفقه المسيحي نفسه بانعدام هذا الضمان عنده ، بل على العكس : دعا في صراحة لاينقصها الوضوح ، وحرّض في حماس وإصرار على إدخال الطرف الأجنبي في المسيحية، ولو كان ذلك بالقهر والإكراه ، فضلا عن إنكار اليهودية والمسيحية كليهما لدين الطرف الآخر وهو الإسلام .

٤٧ — ومهما يكن من أمر : فإننا ننتهي إلى طرح المشكلة في التطبيق فلا نراها إلا في حالة واحدة هي : حالة زواج مواطن مسلم بمواطنة يهودية أو مسيحية . ذلك أن الفرض المقابل وهو زواج الرجل اليهودي أو المسيحي بزوجة مسلمة ، مرفوض بحكم شريعته هو ، قبل أن يكون ممنوعا بحكم الإسلام .

٤٨ — فإذا وقفنا أمام المشكلة الباقية وهي زواج المواطن المسلم بمواطنة يهودية أو مسيحية . وهو عندئذ ، يمارس مباحاً بحكم دينه الإسلامي ، ولكنه يصطدم بممنوع في دين اليهودية ، أو فقه المسيحية .

٤٩ — فهاهنا : نريد أن نعلن في صراحة : أننا لانرحب إطلاقا برفع هذا السيف

الرهيب الذى طالما أسرف فى استعماله الباحثون والشراح ، بمناسبة وبغير مناسبة وهو: النظام العام . . !

وإذن فنحن لانسارع مع المسارعين إلى القول بأن حكم الإباحة يجب أن يعلو، لأنه حكم الإسلام وهو دين النظام العام ، وإنما نبادر على العكس إلى رفع الشعار الإسلامى الصريح : « اتركوهم وما يدينون » !

٥٠ — بيد أن المشكلة الحقيقية فى نظرنا هى :

هل حقيقة ينهض الاختلاف الدينى مانعاً دينياً من الزواج عند الإسرائيليين وعند المسيحيين ؟ هذا هو السؤال . . !

٥١ — ولا نريد مرة أخرى — أن نفتات على الفقه المسيحى ، ولا أن نزاحمه على حقه المطلق فى تكييف هذا المانع ، ولكننا رأينا هذا الفقه المسيحى نفسه هو الذى يتبرع بالإجابة الصريحة التى أسلفناها وهى أن مانع الاختلاف الدينى أو المذهبى أو الطائفى عند المسيحيين ليس ديناً من الدين مطلقا ، وإنما هو محض اجتهاد للفقه ، ليس على التقنين الموحد من حرج فى التجاوز عنه . كما تجاوز الفقه الكنسى نفسه عن كثير مما ذهب إليه رواده الأولون . ودون صدام بين هذا التقنين وبين نص دينى بالمعنى السليم .

وقد وقع هذا بالفعل فى فرنسا وفى كثير من الدول الأوربية المسيحية التى أهدرت هذا المانع ، ودون اعتراض من الكنائس هناك . كما أوضحنا ذلك كله فى الفصل الخاص بالقوانين الوضعية فى باب الاختلاف الجوهرى مانعاً من موانع الزواج .

٥٢ — لم يبق أخيراً إلا مانع الاختلاف الدينى عند الإسرائيليين ، وقد رأيناه منصوصاً عليه فى صميم التوراة .

لكن الفقه الإسرائيلى نفسه هو الذى رأيناه يمد - فى جرأة واعية - يديه لينسخ الكثير من النصوص التوراتية ، وفى مجال بحثنا هذا بالذات ، ألم ينسخ الفقه الإسرائيلى القرائى المحافظ قاعدة إرصاد الأرملة واحتجازها ليتزوج أخ الزوج المتوفى منها ؟ أو لم يذهب الفقه الإسرائيلى — وفى مجال الاختلاف الجوهرى بالذات — إلى إهدار موانع

الاختلاف العنصرى بين شعب وشعب . مثل هذه النصوص التى أسلفناها فى موضعها عند دراسة هذا المانع ؟؟

٥٣ - ولعلنا لا نفتات على الفقه اليهودى إذ نتطوع بفتح باب الاجتهاد أمامه فى هذا المجال ، فليس يخفى أن النصوص التى تحرم الزواج بين اليهود أو بين المسيحيين وغيرهم ، إنما تنحصر بوضوح فى النفور من الوثنية ، ولاشك أن هذا بذاته هو عين مانجده فى الإسلام ، لكن أحداً لايجرؤ على القول : إن زواج اليهودية أو المسيحية من رجل مسلم يعنى الزواج من رجل وثنى ! !

وهذه مفارقة هامة ينبغى فى رأينا الانتباه إليها .

٥٤ - وبعد ، فإنا نعود للتذكرة بأن كل ما نقترحه للاعتراف بزواج اليهودية أو المسيحية من رجل مسلم ، لن يحرم الزعامة الدينية اليهودية أو المسيحية من اتخاذ ماتشاء من العقوبات الدينية ضد هذا الزواج ، بل إن لها أن تعتبر الزوجة اليهودية أو المسيحية خارجة عن دينها مطرودة من رعاياه ، بينما سيكون التقنين الموحد الذى نقترحه أكثر إشفاقا بهذه الزوجة وأبعد نظراً وتقديراً للصالح الاجتماعى العام إذ أنه سيحتفظ لهذه الزوجة بدينها الأول ، بل إنه يتكفل لها بحمايتها وصيانة عقيدتها وحريتها الدينية ، وهو وضع أكرم لها وأصلح للمجتمع من ضياعها بين دين طردتها زعامته منه ، وبين إسلام لم يفرض نفسه عليها ولم تشأ هى الدخول إليه .

٥٥ - وختاما لهذا الحديث عن الاختلاف الجوهرى بين الزوجين ، فما ينبغى أن ننسى تلك النتيجة - بل النتائج - التى برزت من خلال دراستنا لهذا المانع وهى :

٥٦ - أولا : أن الاختلاف العنصرى أو الطبقى أو الشعوبى قد رفضه الإسلام رفضاً مطلقا ، بينما رأيناه عنصريا وطبقيا وشعوبيا فى ظل أحدث القوانين المدنية وأكثرها حديثاً عن الحضارة والتقدم !؟ ولكن فى ظل دول غير إسلامية ، أما فى قوانين الدول الإسلامية فلم يجرؤ قانون واحد منها على شىء من ذلك إلا ما ذهبت إليه بعض هذه القوانين من اشتراط الترخيص بالزواج فى حالة اختلاف الجنسية أو منع طائفة معينة من هذا الزواج .. بيد أننا رأينا ذلك كله فى النهاية . قاصراً عن «المنع»

لهذا الزواج وإبطاله ـ وإنما يصح الزواج مع توقيع العقوبات .

٥٧ ـ كذلك انتهينا الى وجوب التفرقة الفاصلة بين فريقين من غير المسلمين :

الفريق الأول : أصحاب المعاملة الممتازة ، وأقرب الخارجين على الإسلام إلى المسلمين ، وأولئك هم «أهل الكتاب» .

أما الفريق الثانى : فهم أولئك الذين لم يعتنقوا ديناً سماويا ، وليس لهم كتاب موحى به من الله ، وأولئك هم الوثنيون واللادينيون بإطلاق .

وشتان بين هؤلاء وأولئك فى نظر الإسلام ، بل فى نظر سائر الأديان السماوية كافة .

٥٨ ـ ثالثا : أنه وفى تحديدنا لأهل الكتاب ، لا ينبغى لنا بحال أن ننفعل ببعض مايقال عن عقائدهم ، فإن سائر ماقيل ومايقال عن هذه العقائد ، قد ظهر عند التحقيق أن القرآن لم يكن غافلا عنه ، ولا ابتدعوا هم تلك الأقاويل بعد أن خصهم القرآن بهذه المعاملة الممتازة حتى يحق لنا أن نسلبها منهم ، وإنما الثابت عند التحقيق أن الإسلام لم يخصهم بذلك الامتياز إلا بعد أن أحاط بكل ماقالوا ، وبعد أن حصره حصرا فى غير موضع ، ثم فنّد بالتفصيل كل ماقالوا ، ثم عاتبهم عليه ، وربما اشتدّ فى العتب ، وربما عنّفهم فى الحجاج والهجوم ، ولكنه برغم ذلك كله ، أهدى إليهم تلك المعاملة الممتازة وفضلهم بها على سائر من عداهم من الخارجين عن الإسلام ، بل الخارجين على الأديان السماوية كافة .

٥٩ ـ رابعاً : أنه وفى تحديدنا لأهل الكتاب ، لا ينبغى لنا أبداً أن تتسلل إلينا نزعة التضييق فيما وسّعه الله ، ولا تقييد ما أطلقه ، فلم يفرق القرآن فى حديثه عن أهل الكتاب بين يهود ويهود ، ولا بين نصارى ونصارى ، بل إنه لم يحصر (الكتاب) ـ كما رأينا ـ فى التوراة والإنجيل خاصة ، وإنما رأيناه يتحدث عن الصابئين ، ثم عن المجوس ، ولقد انتهينا فيما أوضحناه من رأينا إلى أن تحديد «أهل الكتاب» ينبغى أن يتسع ويترحّب لكل أهل لكل كتاب سماوى على الإطلاق .

٦٠ - خامساً : ونتيجة أخيرة لما أسلفناه أخيراً ، فإن على الفقه الإسلامى - فى نظرنا - أن يسعى سعيه الجاهد الصادق للبحث الميدانى الجاد ، فى حقائق الواقع القائم لسائر الديانات الأخرى أو ما يقال عنها ديانات ، والتحرى عن مصادرها والتحقق من حقائقها : هل هى ديانات سماوية ؟ وهل لها كتاب تراه وحياً من الله ؟ ورسول تتبعه لأنه من عند الله ؟ فبهذه العناصر وحدها - فى رأينا - يستساغ الحكم على سماوية هذا الدين ، بدلا من إصدار الأحكام غيابيا بإدخال هؤلاء بين أصحاب الديانات وإخراج أولئك .

ولئن كان للفقهاء والشراح الأولين عذر أى عذر فى انقطاع الصلات ، وتباعد المسافات ، وقلة الحيلة ، وقصور الوسيلة ، فأى عذر لفقهاء اليوم أو غدا ؟ ؟

٦١ - التعبد والرهبنة والكهانة :

لم يبق من الموانع المؤقتة للزواج إلا هذا المانع التعبدى ، وقد رأيناه بعيداً كل البعد عن التشريع الإسرائيلى نصوصا وفقهاً ، قديما وحديثاً ، ثم رأيناه فى الإسلام ينحصر فى حالة واحدة ، وفترة محددة ليس غير ، وهى حالة الإحرام وفترته ، وقد رأينا أغلبية الفقه - ونحن معها - تنتصر لإبطال الزواج إذا انعقد عقده خلال فترة الإحرام ، وذلك بالاستناد إلى أحاديث نبوية صحاح أوردناها هنالك .

٦٢ - وكم نود أن نضيف إلى ماقالته أغلبية الفقه هذين الإيضاحين التاليين :

(ا) فى رأينا أن هذا المنع ينبغى أن يشمل الرجل المحرم والمرأة المحرمة جميعاً ، لاشتراكهما طرفين مستقلين فى إبرام العقد ، من جهة ، ولعموم الأحاديث النبوية الشريفة التى يستند إليها هذا المنع ، وشمول نصوصها للرجل وللمرأة .

(ب) لكننا أخيرا : لا نستطيع أن نوافق ما اتجه إليه الفقه الشيعى الإمامى ؛ وصاغه تبعا له : القانون الإيرانى ؛ من تأبيد التحريم بين الزوجين اللذين يقدمان على عقد الزواج خلال الإحرام ، لأننا لانجد سنداً صحيحاً مما يحتكم إليه عامة المسلمين فى هذا المجال .

٦٣ - فإذا انتقلنا إلى مانع الرهبنة الاختيارية ، ثم الرهبنة الإجبارية المفروضة على الكهان فى الفقه الكنسى . فإننا نعيد ما أسلفناه ؛ من أننا لانميل إلى الإسراف فى التلويح بسيف « النظام العام » ولكن وفى رأينا . فإن الصياغة التى نقترحها للقانون الموحد . ينبغى أن تنص صراحة على أن الراهب أو الكاهن الذى يقدم على الزواج، فإن لزعامته الدينية أن تقرر بشأنه ماتراه من عقوبات دينية ، لكنها لاتملك بعد ذلك إبطال الزواج ذاته ؛ باعتباره زواجا قد خرج - بخروج من أقدم عليه - من رعوية الكنيسة ؛ وليس لها بعدئذ عليه من سلطان .

ننتقل الآن إلى القسم الثانى من هذه الدراسة ، وهو الخاص بالموانع المؤبدة من الزواج لنرى :

٦٤ - القرابة :

وقد رأينا مانع القرابة يستندفى التشريع الإسرائيلى إلى مجموعة محدودة واضحةمن النصوص ، ثم رأينا الفقه القرائى بالذات . يندفع بالقياس أو يندفع به القياس إلى توسعات هائلة عابها عليه أغلبيةالفقهالقرائى نفسه قبل أن يعيبها الفقه الربانى المعارض له .. ثم رأينا صراحة الاعتراف بأن كل هذه التوسعات لم تكن إلا محض اجتهاد فقهى بحت . لايسنده سند من النصوص على الإطلاق .

٦٥ - ثم رأينا الفقه المسيحى وهو يبدأ من خلاء مطلق . ليقتبس من التوراة ثم من القوانين الرومانية والهيلينية ثم من الإسلام . حتى ينتهى إلى موانع بالقرابة أكثر أنواعا وأبعد حدوداً من كل هذه الشرائع والقوانين جميعاً . . ثم رأينا مرة أخرى: صراحة الاعتراف ثم تكراره غير مرة بأن هذا كله لم يكن إلا من نتاج الفقه وحده، ثم ؛ وهذا هو الأهم : أنه ليس هنالك من بأس أى بأس . فى معالجة ذلك كله بالتعديل أو التخفيف بل بالحذف . ليس فى حدود المنع ودرجاته فحسب . ولكن بحذف كامل مستقل أيضاً :

٦٦ - وأخيرا نرى فى الإسلام هذا المانع : لايبدأ ولاينتهى إلا بنصوص صريحة

محددة فى صميم المصدر الاعلى للتشريع الإسلامى وهو القرآن الكريم . مشروحاً ومفسرا بالسنة الصحيحة الثابتة التى يعتبرها القرآن ويراها الإسلام والمسلمون هى الشطر الثانى للوحى السماوى ، والمصدر التفسيرى الأعلى لنصوص القرآن ؛ بل إن هذه السنة لم يترك لها القرآن إلا حالة قياسية واحدة فى الجمع المحرم بين الزوجات . ثم حالة قياسية أخرى فى باب الرضاع ، وكلاهما قياس لصيق بنص قرآنى ثابت فى صميم الآيات القرآنية الواردة بهذه الموانع ذاتها .

ثم نرى هذه القرابة ، محددة المعالم والحدود والمعايير . بصورة لم تدع للفقه مجالا للخلاف . إلا فى حواشى التفاصيل التى لاتحلّ حراما ولاتحرم حلالا . ولا يمانع الفقهاء أنفسهم من الإعراض عنها إذا اتجه الرأى إلى مايخالفها .

بل لقد رأينا بعض الباحثين الأوربيين يقررون صراحة : أن الفقه الكنسى قد اتجه للاقتباس عن الفقه الإسلامى حين دفعته الرغبة لأن يقدم لأتباعه نظاما متناسقاً متكاملا فى مجال القرابة (١٠) .

٦٧ - وبناء عليه :

فلن يكون على التقنين الموحد من بأس فى أن يستند الى هذه القرابة المانعة من الزواج فى التشريع الإسلامى ؛ ولن يجد فى هذا كله صداما بنصّ . ولا إلحاداً فى مبدأ جاء فى التوراة ، أو فى الإنجيل .

٦٨ - ونختم الطواف بمانع العقوبة : فنراه فى التشريع الإسلامى محصوراً فى نطاق محدود هو : مطلقة الثلاث ، ثم الزنى ، واللعان ، والخطبة أثناء العدة ، فضلا عن موانع انفرد بها الفقه الشيعى الإمامى ، فى حالة عقد الزواج أثناء الإحرام ، وبعد طلاق يتكرر تسع مرات منفردات ، وليس لدى هذا الفقه من النصوص المصدرية العليا ، ما يسلّم به عامة المسلمين ، ولا مايدعونا بالتالى للوقوف عنده مطمئنين إليه .

---

10) Jean Dauvillier et Carlo de Clercq : "Le mariage en droit Canonique Oriental" p. 17.

لكننا نرى هذه الموانع جميعاً يحاصرها الخلاف الفقهى ، بصورة لاتجعلنا نطمئن إلا إلى ثلاثة موانع هى : مطلقة الثلاث ، واللعان ، والزنى .

٦٩ ـ أما فى التشريع الإسرائيلى ، فلقد رأيناه يدور فى الدائرة نفسها التى رأيناها فى التشريع الإسلامى ، ولكن اجتهاد الفقه الإسرائيلى يبدو هنا واضحاً قوياً صريح الاقتباس عن الفقه الإسلامى ، خصوصا إذا تذكرنا صمت التوراة عن كثير من هذه الموانع إن لم يكن عنها جميعا . . !

فأما فى الزنى : فقد صمتت التوراة عن اعتباره مانعا من الزواج ، بينما لجأ الفقه الإسرائيلى إلى الفقه الإسلامى ، فرآه ـ كما أسلفنا ـ مشغولا بالمنع أو عدم المنع بين طرفى الزنى وحدهما . وكذلك فعل الفقه الإسرائيلى بجناحيه ، غير أنه استقر على المنع والتحريم . وهو الذى ذهب إليه جمهور من الفقهاء المسلمين كما أسلفنا .

وأما فى اللعان : فبرغم ما رأيناه من اهتمام التوراة بتفصيل إجراءاته ، لكنها فى النهاية قد أضربت صفحا عن تحريم أو إباحة الزواج بين المتلاعنين ، وهنا : نرى الفقه الإسرائيلى بجناحيه جميعاً يتجه إلى اقتباس الحكم الذى استقرت عليه أغلبية الفقه الإسلامى وهو تحريم زواج الرجل بمن سبق له أن اتهمها بالزنى حين كانت له زوجا . أما فى التحريم المؤبد عقابا للإقدام على عقد الزواج أثناء ارتباط المرأة بعدة الغير ، فقد اتجه الفقه الإسرائيلى أيضاً إلى اقتباس هذا التحريم من الفقه الإسلامى. وأما فى تحريم الزواج بالمطلقة متى خطبها أو تزوجها آخر ، فقد رأينا أن التوراة تفسر ذلك المانع بأن هذه المرأة « قد تنجست » حين تزوجها آخر ، أما الإسلام فلا يرى فى الزواج نجاسة على الإطلاق ! لكننا رأينا ـ رغم ذلك - باحثا قرائياً معاصراً يحاول أن يقارن هذا المنع إلى ما وجده فى الإسلام من تحريم مطلقة الثلاث على مطلقها حتى تتزوج رجلا غيره ، رغم تناظر الحكمين تناظراً عكسياً .

ثم انفرد التشريع الإسرائيلى بتحريم نسل الحرام إلى أجيال ، ثم اجتهد الفقه فأباح التزاوج بين طرفين على درجة واحدة من ذلك النسل .

لكننا نعود فنرى هذه الموانع لا تستند إلى نص واحـــد صريح فى نصوص التوراة . وقد أسلفنا ذلك بصدد الزنى واللعان ، كما رأينا فى تحريم نسل الحرام أنه يعتمد على تفسير فقهى لنص التوراة أن « لايدخل أبناء الزنى فى جماعة الرب » وقد أبدينا رأينا هنالك فى موضعه : أن الأقرب إلى الفهم والمنطق هوحرمان نسل الحرام من الاشتغال بالكهانة مثلا . . لكن التوراة لم تقل إن نسل الحرام لايدخل فى شعب إسرائيل ، كما قالت مثلا بشأن الزناة ؛ مع أن الفقه قد تسامح معهم وسمح بزواج الزناة من الأبرياء .

وعليه فليس ـ فى رأينا ـ مانع عقابى واحد يحتمى بنص دينى صريح ، فيما عدا مانعا واحداً ليس غير وهو : منع الزواج بالمطلقة متى تزوجها آخر ودخل بها ـ باتفاق الربانيين والقرائين ـ أو متى ارتبطت بآخر ولو بمجرد الخطبة الدينية كما ذهب إليه القراءون وحدهم . بناء على نص صريح فى التوراة بهذا المعنى . .

٧٠ ـ وفى رأينا : أن التقنين الموحد الذى نقترحه ، لن يضيره الاعتراف بمثل هذا الاستثناء المحدود بالنسبة للمواطنين اليهود . ليبقى له ـ فيما وراء هذا الاستثناء ـ مطلق الحق فى اقتباس الموانع العقابية من التشريع الإسلامى فيما استقرت عليه أغلبية الفقه ، كمانع الزنى وكمانع اللعان ، دون الوقوف عندما انفردت به الأقلية كمانع التحريم المؤبد بعد الإقدام على الزواج خلال عدة المرأة من آخر .

ولن يمانع فى ذلك الفقه الإسرائيلى بعد ما عرضناه بشأنه .

٧١ ـ إنما يلوح لنا الصدام فى نقطة واحدة هى إجراءات اللعـــان فى التشريع الإسرائيلى .

فلقد يقال : إن فى هذه الإجراءات ـ وقد عرضناها بتفاصيلها فى الفصل الثانى من الباب الأخير (الموانع العقابية) ـ مافيها من قسوة على المرأة وحدها ، ولقد يلوح لنا مرة أخرى ذلك السيف المشهر (النظام العام) يلوّح به عشاق هذا السلاح .

٧٢ ـ لكننا ـ فى الحق ـ لانرى فى هذا الإجراء صداماً أى صدام بالنظام العام .

إذ أن هذا الإجراء لاتقاسيه المرأة ولا تقدم نفسها إليه إلا عن اقتناعها أساسا بالدين الذى يفرضه ، وليس من تطبيق النظام العام - فى رأينـــا - أن نتدخل فى تفاصيل الأديان التى أُمِرنا أن نتركها لأصحابها كما يدينون بها ، ولا أن نفتات على أتباعها فى تعديل دينهم بما ينبغى وما لاينبغى ، مادمنا ندين بالحرية الدينية لسائر أهل الكتاب فى حدود حياتهم الدينية الخاصة بهم وحدهم .

٧٣ - إنما يجب - فى رأينا - أن نتذكر ، أن لهذه المرأة إذا شاءت وبمحض حريتها واختيارها ، أن ترفض الخضوع لهذا الإجراء ، ولزعامتها الدينية عندئذ أن تتخذ ضدها ما تشاء من إجراءات العقوبة الدينية التى يمكن أن تصل إلى حد الطرد من رعويتها ، وبالتالى فإنها لاتملك سلطة تنفيذ هذا الإجراء عليها قهراً بغير إرادتها ، لكنها ستبقى فى نظر القانون العام - وهذا هو المهم - سيدة شريفة ، رغم رفضها لإجراء اللعان ، لأن القانون العام له الحق فى عدم الاعتراف بهذا الإجراء الإسرائيلى وسيلة لإثبات البراءة والطهارة ، كذلك فإن هذه السيدة ستبقى فى نظر القانون العام ، يهودية من أتباع هذا الدين وإن أنكرت عليها زعامتها تلك التبعية .

٧٤ - وأخيراً : فإن اقتباس القانون الموحد لتلك الموانع العقابية فيما استقرت عليه أغلبية الفقه الإسلامى ، لن يصادم الفقه الكنسى فى شىء على الإطلاق ، مادام هذا الفقه يعترف باستحالة العثور على نص دينى واحد بخصوص هذه الموانع ، فماعدا ذلك النص الذى نجده عند السيد المسيح عليه السلام ، والذى يمنع الزواج بمطلقة على الإطلاق ، ثم استقرت غالبية الفقه الكنسى على تفسير المطلقة بأنها المطلقة بسبب الزنى ، وتكون النتيجة هى تحريم الزواج بزانية . وهذا هو عين ما رأيناه فى الإسلام . . !

٧٥ - أما اعتبار الطلاق فى حد ذاته مانعا من الطلاق ، فقد رأينا تهافت هذا الاعتبار فى صميم الفقه الكنسى ذاته .

كذلك رأينا أن اعتبار قتل أحد الزوجين للآخر أو اشتراكه بالتآمر فى هذا

القتل ، هو اعتبار لا محل له فى ظل تقنين يرى أن القصاص من القاتل بالفعل أو بالاشتراك يحول دون التفكير فى هذ المانع .

٧٦ ـ أما ماعدا ذلك من الموانع العقابية التى رأينا أغلبية الفقه الإسلامى يستقر عليها ، والتى نقترح اقتباس القانون الموحد لها ، فهى كلها موانع لا تصطدم بنص أى نص فى التشريع المسيحى على الإطلاق ، بناء على ما أسلفناه تفصيلا عن هذا التشريع.

ثانيا : مقترحات متواضعة على الطريق إلى صياغة تقنين موحَّد

الباب الأول : قواعد مبدئية

١ ــ « الزواج عقد وثيق ، تباركه الأديان ويحميه القانون ، يرتبط به الرجل بالمرأة ، بنية الدوام ، تحت رعاية الزوج ، وبهدف العفاف والاستقرار ، مع إنجاب نسل قوى ، والتعاون فى مسئوليات الأسرة ، وفرائض التقدم المستمر ، والالتزام بحسن المعاشرة » .

٢ ــ يُعيَّن فى دائرة كل قسم من أقسام الشرطة ، ومن بين أئمة المعابد للأديان الثلاثة ، واحد أو أكثر حسب اتساع الدائرة وتعداد سكانها ، يباشر باسم الدين والقانون ، إبرام عقود الزواج ، بشرط أن يثبت أحد الزوجين إقامته فى الدائرة ، ويكون لهذه العقود ولسائر بياناتها ، صفة المحررات الرسمية ، بكل مايترتب على ذلك فى القوانين المدنية والإدارية والجنائية سواء بسواء . كما يكون لها طابع العقود المسجلة بمصلحة الشهر والتوثيق . داخل الدولة وخارجها .

٣ ــ يجب أن يثبت كل من الزوجين فى وثيقة يتبادلها الزوجان قبل التقدم لعقد الزواج ، ويوقع كل منهما بنفسه على العلم بهما ولو بالترجمة ، سائر البيانات التى يكون لها أثر فى رضا كل من الطرفين بالزواج من الطرف الآخر ، ويستطيع كل طرف أن يطلب من الآخر إضافة كل بيان قد يحتاج إليه لوضوح معرفته بصاحبه ، وتكون لسائر هذه البيانات صفة المحررات الرسمية مدنيا وإدارياً وجنائياً ..

كما يكون لكل من الزوجين إذا وقع ضحية تدليس أو تزوير ؛ أن يفارق زوجه بالطلاق أو بالتطليق ، مع التعويضات .

الباب الثانى : الخطبة

٤ — يلتزم كل من يقدم على الزواج باحترام الخطبة السابقة للغير متى علم بها ، فإذا أقدم على الزواج منتهكا لها فإن العقد صحيح ، ولكن يحق للخاطب السابق كما يحق للمخطوبة إذا انفسخت خطبتها بغير حق ، المطالبة بتعويض الضرر بعنصريه : الأدبى والمادى .

الباب الثالث : تعدد الزوجات

٥ — بالإضافة إلى المنصوص عليه فى المادتين ٢ ، ٣ السابقتين ، فإن من المستلزم أن يثبت طالب الزواج فى بياناته كل ما سبق له من زواج قائم أو منحل ، مع بيان سبب الانحلال وعدد مراته وتواريخه . والجهات التى تم فيها عقد أو انحلال كل زواج سابق .

٦ — يحق للزوجة السابقة أن تطلب الطلاق فى خلال ثلاثة أشهر من تاريخ ثبوت علمها بالزواج الجديد ، إذا أثبتت أن الزوج قد أقدم على الزواج التالى عابثا مستهينا بالمسئولية الأسرية ، كما يحق لها ولأولادها منه طلب التعويض فضلا عن النفقة المناسبة . على أن تكون لسائر هذه الالتزامات المالية قوة التنفيذ بالدفع أو بالحبس .

ويراعى تصعيد التعويضات للأولاد كلما كانوا أحوج للرعاية الأبوية .

الباب الرابع : العدة :

٧ — تلتزم المرأة وحدها بالعدة بعد انحلال علاقتها الفعلية برجل ، علاقة شرعية أو غير شرعية ، وأيا كان سبب هذا الانحلال ، كما تلتزم بالعدة بعد وفاة زوجها ولو قبل الدخول .

٨ — متى التزمت المرأة بالعدة ، حق لها الميراث من الرجل ، ما لم تكن علاقتها به مجردة من شرف الزواج ومن شبهته .

٩ — تتحدد عدة الحامل مطلقا بوضع الحمل وحده وفى جميع الأحوال .

١٠ - مع مراعاة المادة ٩، تتحدد عدة الأرمل بأربعة أشهر هلالية وعشرة أيام إذا لم تكن حاملا .

١١- تتحدد عدة من عدا الأرمل والحامل بثلاثة أشهر هلالية ، ما لم تثبت المرأة شذوذها الفطرى بما يستلزم تقصير هذه المدة أو إطالتها لتستوعب ثلاث مرات من دوراتها الشهرية ، ولا تزيد العدة عن سنة بحال فيما يتعلق بالتزامات الزوج فقط ، لكن يمكن أن تطول العدة فيما يتعلق بالتزاماتها وحدها حسب إقرارها على نفسها بانقضائها أو عدمه .

١٢ - لا يجوز خطبة المرأة صراحة ولا تلميحا خلال العدة من طلاق رجعى ، ويجوز التلميح المهذب للخطبة فيما عدا ذلك .

١٣ - إذا تزوجت المرأة خلال عدتها فإن زواجها باطل ، وذلك مع مراعاة أحكام المادتين ٢ ، ٣ من هذا المشروع .

كما يتعرض المتزوج بها خلال عدتها رغم علمه بذلك بعقوبة الزنى مع التعويض لمن يسوؤهم هذا التصرف الباطل .

الباب الخامس : بخصوص الاختلاف الجوهرى بين الزوجين

١٤ - باطلٌ زواج المسلمة بغير مسلم .

١٥ - يجوز زواج المسلم بامرأة غير مسلمة متى كان لها دين سماوى .

١٦ - فى حالة زواج المسلم بكتابية ، فإن القانون يتكفل بحماية حريتها الدينية فضلا عن حقوقها الزوجيـــة ، ودون تفرقة بينها وبين الزوجات المسلمات إن كن .

١٧ - لا أثر لاختلاف الجنسية على صحة الزواج مطلقا ، وإن جاز ترتيب إجراءات عقوبات إدارية فى بعض الظروف .

الباب السادس : التعبد

١٨ - لا يجوز إبرام عقود الزواج للمحرمين خلال الإحرام .

١٩ - لا يجوز للراهب أو الكاهن الذي يلتزم في عقيدته بالرهبنة أن يتزوج طالما كان باقيا على هذا الالتزام .

لكن إذا خلع الراهب أو الكاهن مسوح الرهبنة أو الكهانة فإن زواجه صحيح. ويعتبر إقدامه على الزواج إعلانا منه لذلك .

الباب السابع : القرابة

٢٠ - (ا) بالنسبة للمسلمين وحدهم . تنحصر القرابة فى الأنواع الثلاثة التالية :

القرابة النسبية ، والقرابة الصهرية ، والقرابة الرضاعية ، ولا قرابة غيرها .

٢١ - يحرم بالقرابة النسبية شرعية كانت أو طبيعية : الخط العمودى صعوداً ونزولا بغير نهاية ، كما يحرم فروع الأبوين لما لانهاية ، أما فروع الجدين فإلى مايوازى الآباء والأمهات المباشرين فقط .

٢٢ - يحرم بالقرابة الصهرية : زوجات الأصول والفروع النسبيين الشرعيين لما لانهاية بمجرد العقد عليهن ، وكذلك أمهات الزوجات وجداتهن صعوداً لما لانهاية . أما بنات الزوجات الناشئات فى كفالة زوج الأم فلا يحرمن إلا بعد الدخول بالأمهات . وأما إذا كانت العلاقة بين الطرفين غير مشروعة فينحصر التحريم بين شخص كل منهما وأصول الآخر وفروعه .

٢٣ - لابد للقرابة الرضاعية من رضاع الطفل الرضيع من الأم المرضع بصفة مستقرة ، ولمدة لاتقل عن أسبوع كامل ، وفى خلال العامين الأولين من عمر الراضع

وقبل فطامه . وسواء أتم الرضاع من الثدى مباشرة أم بوسيلة لا تمنع الصلة بين الراضع والمرضع . وسواء أكان الرضاع تطوعاً أم بأجر .

٢٤ ـ يترتب على القرابة الرضاعية ما يترتب على القرابة النسبية وحدها من التحريم . على النحو الموضح بالمادة ٢١ من هذا المشروع .

٢٥ ـ (ب) بالنسبة لغير المسلمين : تطبق ـ فقط ـ المادتان : ٢٠ ، ٢١ من هذا المشروع ، مع إضافة تحريم امرأة العم وامرأة الأخ [١١] .

الباب الثامن : بخصوص العقوبة المانعة من الزواج

٢٦ ـ مطلقة الثلاث لا يجوز لمطلقها الزواج بها إلا بعد زواجها من زوج آخر ثم انحلال زواجها التالى من الزوج الآخر .

٢٧ ـ كل من أدين بالزنى ، لا يجوز له الزواج بطرف آخر لم يتلوث بذلك .

٢٨ ـ كل من اتهم امرأته رسمياً بالزنى ، نجح فى إثبات ذلك أو لم ينجح ، لم يعد له ـ إلى الأبد ـ حق الزواج بها .

الباب التاسع : أحكام عامة

٢٩ ـ جميع الأحكام والقواعد الواردة بهذا المشروع ، محددة بطريق الحصر ، فلا يجوز القياس عليها ، وليس لسلطة أياً كانت أن تتناولها بتعديل أو إعفاء .

٣٠ ـ مع تطبيق المادتين ٢ ، ٣ من هذا المشروع ، يخضع انتهاك أى من هذه الأحكام والقواعد ، بالأصالة أو بالاشتراك ، لعقوبات الزنى سواء بسواء .

٣١ ـ يحق لكل من مسه ضرر مادى أو أدبى ترتب مباشرة على هذا الانتهاك أن يطالب الجانى أو الجناة متضامنين بالتعويض .

(١١) لورود النص عليهما فى التوراة . سفر اللاويين إصحاح ١٨ ف ١٤ ، ١٦ .

٣٢ – تطبّق على سائر الأحكام والقواعد الواردة بهـذا المشروع قاعدة الحسبة[١٢] ، فيجوز لكل إنسان – ولو غير ذي مصلحة خاصة به – أن يحرك الدعوى أمام السلطات المختصة .

والله ولى التوفيق ؟

(١٢) ودعاوي الحسبة ، يعرفها قانوننا المصري ويعترف بها تبعاً لمبدأ « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » الثابت فى الشريعة الإسلامية .

انظر : ١ – لائحة ترتيب المحاكم الشرعية الصادرة فى سنة ١٩٣١ بمرسوم بقانون ٧٨/١٩٣١ المواد ٤٨ — ٦٢ — ب — قانون ٦٢٨/١٩٥٥ بخصوص تدخل النيابة فى بعض قضايا الأحوال الشخصية والوقف – جـ – عبد المنعم الشرقاوى : « الوجيز فى المرافعات المدنية والتجارية » ص ٣٩ (دعوى الحسبة) .

المصادر والمراجع

(١) المصادر والمراجع العربية

أولا : لغويات :

(١) إبراهيم عبد المطلب .
الهداية إلى ضوابط الكتابة — الطبعة الخامسة .

(٢) ابن الحاجب (١١٧٥ م ١٢٤٩) مع رضى الدين الأسترا باذى وآخرين .
شرح شافية ابن الحاجب — تحقيق : محمد الزفزاف وآخرين — طبعة ١٣٥٨ هـ

(٣) ابن قتيبة ـ أبو عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينورى ٢١٣ هـ ٢٧٦ .
أدب الكاتب ـ تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد ـ الطبعة الرابعة .

(٤) ابن منظور ـ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقى المصرى الأنصارى الخزرجى . ٦٣٠ هـ ٧١١ .
لسان العرب ـ الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية بالقاهرة .

(٥) البستانى ـ الشيخ عبد الله البستانى ١٨٥٤ م ١٩٣٠ .
البستان ـ طبعة بيروت ١٩٢٧ .

(٦) الجاحظ ـ أبو عثمان عمرو بن بحر ١٥٠ هـ ٢٥٥ .
البيان والتبيين ـ تحقيق : عبد السلام محمد هارون — طبعة ١٣٦٧ هـ ١٩٤٨م

(٧) الجلال السيوطى — جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر الشافعى ٩١١ هـ .
المزهر ـ طبعة محمد سعيد الرافعى صاحب المكتبة الأزهرية بالقاهرة — ١٣٢٥ هـ .

(٨) الرازى — محمد بن أبى بكر بن عبد القادر الرازى ـ المتوفى ٧٨٠ هـ .
مختار الصحاح ـ تحقيق : محمد محيى الدين ومحمد السبكى — طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة

(٩) الزمخشرى ـ أبو القاسم محمود بن عمر الحنفى المعتزلى ويلقب بـ «جار الله» ٤٦٧ هـ ٥٣٨ .
أساس البلاغة — طبعة كتاب الشعب بالقاهرة .

(١٠) الفيروز باذى ـ أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب
القاموس المحيط — الطبعة الرابعة .

(١١) المقرى — أحمد بن محمد بن على المقرى الفيومى المتوفى ٧٦٦ هـ .
المصباح المنير — طبعة المطبعة العثمانية ١٣١٢ هـ .

(١٢) فؤاد حسنين وفيلكس مزراحى
قاموس عبرى — عربى .

(١٣) لويس معلوف
المنجد — الطبعة الخامسة بيروت .

ثانياً : القرآن وعلومه :

(١٤) القرآن الكريم .

(١٥) ابن تيمية — وقد نسبها الناشر إلى : تقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ٦٦١ هـ ٧٢٨ لكن محمد منير الدمشقى يقرر أن الصواب هو نسبتها لأبى عبد الله محمد بن أبى القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن على بن عبد الله المعروف بابن تيمية الحرانى وهو الملقب بفخر الدين الخطيب الواعظ الفقيه الحنبلى ٥٤٢ هـ ٦٢١ .

مقدمة فى أصول التفسير — طبعة المطبعة السلفية بالقاهرة .

(١٦) ابن جزى — محمد بن أحمد بن جزى الكلبى الغرناطى .

التسهيل لعلوم التنزيل — طبعة أولى — المكتبة التجارية ١٣٥٥هـ .

(١٧) ابن حزم — أبو عبد الله محمد بن حزم .

الناسخ والمنسوخ — ملحق « بالمقباس من تفسير ابن عباس » . انظر (٣٧)

(١٨) ابن حيان — محمد بن يوسف بن على ابن يوسف بن حيان أثير الدين أبى حيان الأندلسى الغرناطى الشهير بأبى حيان ٦٥٤ هـ ٧٤٥ .

التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط — الطبعة الأولى بالقاهرة ١٣٢٨ .

(١٩) أبو حيان — نفسه .

تفسير النهر الماد من البحر — بهامش تفسير ابن حيان .

(٢٠) ابن كثير — أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن كثير ٧٠١ هـ ٧٧٤ — وقد بلغ فى الحديث درجة (الحافظ) فضلا عن أنه من أئمة التفسير والتأريخ .

تفسير القرآن العظيم — طبعة عيسى الحلبى

(٢١) ابن مكتوم — أحمد بن عبد القادر ابن أحمد بن مكتوم الحنفى النحوى ٦٨٢ هـ ٧٤٩ .

الدر اللقيط من البحر المحيط — بهامش تفسير ابن حيان

(٢٢) أبو السعود — وهو ابن محمد بن مصطفى العمادى — ٨٩٣ هـ ٩٥٢ .

إرشاد العقل السليم المعروف بـ « تفسير أبى السعود » بهامش تفسير الرازى — الطبعة الأولى ١٣٠٧ هـ بالقاهرة .

(٢٣) أبو بكر الباقلانى .

إعجاز القرآن — مطبوع بهامش الإتقان فى علوم القرآن — الطبعة الثالثة .

(٢٤) إجناتاس جولد تسيهر .	مذاهب التفسير الإسلامي ـ ترجمة عبد الحليم النجار — طبعة دار الكتب الحديثة بالقاهرة .
(٢٥) أحمد الصاوى — وهو أحمد بن محمد المالكى الخلوتى ١١٧٥ هـ ١٢٤١ .	حاشية الصاوى على تفسير الجلالين ـ طبعة مصطفى الحلبى ١٣٦٠ .
(٢٦) البغوى — أبو محمد الفراء البغوى الشافعى . المتوفى ٥١٦ هـ	معالم التنزيل — طبعة المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة .
(٢٧) البيضاوى ـ قاضى القضاة ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن على ، المتوفى ٦٨٥ هـ	أنوار التنزيل وأسرار التأويل ـ طبعة المطبعة العثمانية ١٣٠٦ هـ .
(٢٨) الجصاص ـ أبو بكر أحمد بن على الرازى البغدادى ٣٠٥ هـ ٣٧٠ .	أحكام القرآن — طبعة ١٣٤٧ هـ .
(٢٩) الجلال السيوطى — جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر الشافعى ٨٤٩ هـ ٩١١ .	الإتقان فى علوم القرآن — الطبعة الثالثة لمصطفى الحلبى ١٣٧٠ هـ .
(٢٩) الجلال السيوطى — نفسه .	الدر المنثور ـ نسخة بدار الكتب طبعة ١٣١٤ هـ
(٣٠) الجلال السيوطى — نفسه.	لباب النقول فى أسباب النزول — طبعة كتاب التحرير بالقاهرة .
(٣١) الجلال السيوطى ـ نفسه ـ والجلال المحلى وهو جلال الدين محمد بن أحمد بن إبراهيم المحلى ٧٩١ هـ ٨٦٤ .	تفسير الجلالين — طبعة مصطفى الحلبى ١٣٦٠ هـ .
(٣٢) الخازن ـ علاء الدين على بن محمد ابن إبراهيم البغدادى الصوفى المعروف بالخازن ٦٧٨ هـ ٧٤١ .	لباب التأويل فى معانى التنزيل المعروف بتفسير الخازن — طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة .
(٣٣) الرازى — أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين ، وهو الملقب بفخر الدين ٥٤٤ هـ ٦٠٦ .	مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير ـ طبعة المطبعة الخيرية بمصر ١٣٠٧ هـ (دار الكتب) .
(٣٤) الزمخشرى ـ سبق التعريف به .	الكشاف ـ طبعة ١٣٠٨ هـ مكتبة الجامعة الأمريكية بالقاهرة .
(٣٥) السيد أحمد خليل .	نشأة التفسير فى الكتب المقدسة طبعة أولى ١٣٧٣ هـ بالقاهرة .
(٣٦) الطبرى ـ محمد بن جرير .	جامع البيان فى تفسير القرآن ـ طبعة المطبعة الميمنية بمصر ـ دار الكتب .

(٣٧) الفيروز باذى — سبق التعريف به.
تنوير المقباس من تفسير ابن عباس — طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة — ١٣٨٠هـ.

(٣٨) القرطبي — أبو عبد الله محمد ابن أحمد الأنصارى القرطبى المتوفى ٦٧١ هـ.
الجامع لأحكام القرآن — طبعة كتاب الشعب بالقاهرة — مراجعة مع طبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٦ .

(٣٩) النسفى — أبو البركات عبد الله ابن أحمد بن محمود النسفى المتوفى ٧٠١ هـ .
مدارك التنزيل وحقائق التأويل المعروف بتفسير النسفى — طبعة عيسى الحلبى .

(٤٠) أمين الخولى .
مناهج تجديد — طبعة دار المعرفه بالقاهرة ١٩٦١ م .

(٤١) عباس محمود العقاد.
الفلسفة القرآنية — طبعة دار الهلال بالقاهرة ١٩٦٢ .

(٤٢) عبد المتعال محمد الجبرى .
النسخ فى الشريعة الإسلامية — طبعة أولى ١٣٨٠ هـ .

(٤٣) محمد الزفزاف — أستاذنا ووالدنا ، طيب الله ثراه .
التعريف بالقرآن والحديث — طبعة أولى ١٣٧٥ هـ .

(٤٤) محمد حسين الذهبى .
التفسير والمفسرون — طبعة دار الكتب الحديثة بالقاهرة ١٣٨١ هـ .

(٤٥) محمد صديق حسن خان .
حسن الأسوة — طبعة أولى، مطبعة الجوائب بالقسطنطينية ١٣٠١ هـ

(٤٦) محمد صديق حسن خان — نفسه.
نيل المرام من تفسير آيات الأحكام — الطبعة الثانية ١٣٨٣ هـ ١٩٦٣ .

(٤٧) محمد عبده ومحمد رشيد رضا .
تفسير المنار — الطبعة الأولى — دار المنار ١٣٤٦ هـ .

(٤٨) محمد فريد وجدى .
المصحف المفسر — طبعة كتاب الشعب بالقاهرة

(٤٩) محمد فؤاد عبد الباقى .
المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم — الطبعة الأولى ١٣٤٦ هـ .

(٥٠) محمد منير الدمشقى.
إرشاد الراغبين فى الكشف عن آى القرآن المبين — الطبعة الأولى ١٣٤٦ هـ ،

(٥١) محمود بن الشريف.
الرسول فى القرآن — طبعة المكتبة الثقافية بالقاهرة .

(٥٢) مصطفى زيد .
النسخ فى القرآن الكريم — الطبعة الأولى دار الفكر العربى ١٣٨٣ هـ ١٩٦٣ .

(٥٣) مصطفى صادق الرافعى .
إعجاز القرآن — طبعة المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة .

ثالثا — الحديث وعلومه

(٥٤) ابن القيم انظر رقم ١١٧

زاد المعاد من هدى خير العباد — طبعة المطبعة المصرية ١٣٧٩ هـ .

(٥٥) ابن تيمية انظر رقم ٩٧.

صحة أصول مذهب أهل المدينة — طبعة أولى — مطبعة الإمام بالقلعة بالقاهرة .

(٥٦) ابن حجر العسقلانى — شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن على ٧٣٣ هـ ٨٥٢

بلوغ المرام من أدلة الأحكام — طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة .

(٥٧) ابن حجر العسقلانى — نفسه .

شرح متن « نخبة الفكر فى مصطلح أهل الأثر » له نفسه — الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية بالقاهرة ١٣٢٣ هـ .

(٥٨) ابن حجر العسقلانى — نفسه .

فتح البارى بشرح صحيح الإمام أبى عبد الله محمد بن اسماعيل البخارى — طبعة أولى ١٣١٩ هـ بالقاهرة .

(٥٩) ابن حزم — أبو محمد على بن حزم الظاهرى

الفصل فى الملل والنحل — نسخة بدار الكتب .

(٦٠) ابن حنبل — أحمد بن محمد بن حنبل الشيبانى — ١٦٤ هـ ٢٤١ — إمام المذهب الحنبلى

المسند — دار المعارف ١٣٦٦ .

(٦١) ابن قتيبة — سبق التعريف به .

تأويل مختلف الحديث — طبعة مكتبة زيدان ، شارع الفجالة بالقاهرة ١٩٢٥ م .

(٦٢) ابن كثير — أبو الفداء اسماعيل ابن كثير ٧٠١ هـ ٧٧٤ سبق التعريف به .

« اختصار علوم الحديث » طبعة ثالثة — محمد على صبيح بالأزهر .

(٦٣) أبو داود — الحافظ أبو داود سليمان ابن الأشعث بن إسحاق الأزدى السجستانى ٢٠٢ هـ ٢٧٥

سنن أبى داود — طبعة أولى (مصطفى الحلبى) ١٣٧١ هـ ١٩٥٢ .

(٦٤) أحمد شاكر .

الباعث الحثيث ، شرح اختصار علوم الحديث — مع « اختصار علوم الحديث » لابن كثير .

(٦٥) البخارى — أبو عبد الله محمد بن اسماعيل ابن إبراهيم — ١٩٤ هـ ٢٥٦

الجامع الصحيح ، كتاب الشعب — القاهرة .

(٦٦) الترمذى — أبو عيسى محمد بن عيسى ابن سورة الترموزى — ٢٠٠ هـ ٢٧٩

صحيح الترمذى — نسخة بدار الكتب

(٦٧) الجلال السيوطى — جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر الشافعى السيوطى المتوفى ٩١١ هـ

« إسعاف المبطأ برجال الموطا » ملحق بـ « الموطأ » لمالك بن أنس ، طبعة مصطفى الحلبى ١٣٧٠ هـ ١٩٥١ م .

(٦٨) الجلال السيوطى — نفسه .

تنوير الحوالك ، شرح موطأ مالك — ملحق بالموطأ ، لمالك بن أنس .

(٦٩) الجلال السيوطي — نفسه .	اللآلىء المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة — طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة .
(٧٠) الزرقاني — محمد بن عبد الباقي الزرقاني .	شرح على المواهب اللدنية للقسطلاني — المطبعة المصرية ببولاق ١٢٩١ هـ ، نسخة بالمكتبة العامة للجامعة الأمريكية بالقاهرة
(٧١) السيد عبد الرحيم عنبر الطهطاوي .	هداية البارى إلى حديث البخارى — طبعة ثالثة ١٩٥٣ المكتبة التجارية بالقاهرة .
(٧٢) الشاطبي — أبو إسحاق إبراهيم ابن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي المتوفى ٧٩٠ هـ	الاعتصام — تقديم وتحقيق محمد رشيد رضا — طبعة أولى — المكتبه التجارية بالقاهرة .
(٧٣) الشهرستاني — محمد عبد الكريم الشهرستاني .	الملل والنحل — الطبعة الأولى .
(٧٤) الشوكاني محمد بن على بن محمد الشوكاني اليمني الصنعاني ١١٧٢ هـ ١٢٥٠	فوائد المجموعة فى بيان الأحاديث الموضوعة — طبعة ثالثة — مصطفى الحلبي بالقاهرة .
(٧٥) الشوكاني — نفسه .	نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار — طبعة ثالثة — مصطفى الحلبي بالقاهرة .
(٧٦) الصنعاني — محمد بن إسماعيل — ١١٤٢ هـ ١١٨٢ .	سبل السلام شرح « بلوغ المرام من أدلة الأحكام » لابن حجر — طبعة ثالثة ١٣٦٩ هـ طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة .
(٧٧) العراقي — زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين ، المتوفى ٨٠٦	تخريج أحاديث « إحياء علوم الدين » وهو المسمى « المغنى عن حمل الأسفار » طبعة مصطفى الحلبي ١٣٥٨ هـ بهامش كتاب « إحياء علوم الدين » للغزالي .
(٧٨) الفشني والنووي — أحمد بن حجازي الفشني ، ومحيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي المتوفى ٦٧١ هـ	شرح الفشني على الأربعين النووية ويسمى « كتاب المجالس السبعية فى الأربعين النووية » طبعة أولى — محمد على صبيح بالأزهر ١٣٨٠ هـ ١٩٦٠ م .
(٧٩) النووي — نفسه .	الأربعون حديثا النووية مع شرح الفشني .
(٨٠) النووي — نفسه .	رياض الصالحين المكتبة التجارية بالقاهرة
(٨١) الهيثمي — نور الدين على بن أبي بكر الهيثمي ٧٢٢ هـ ٨٠٤	موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان — مع تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة — المطبعة السلفية بالقاهرة .
(٨٢) حافظ حسن محمد المسعودي .	منحة المغيث فى علم مصطلح الحديث ، طبعة أولى ١٣٤٠ هـ ١٩٢١ م .

(٨٣) عبد الحليم محمود.
السنة فى مكانتها وفى تاريخها — طبعه المكتبة الثقافية عدد ١٦٦ .

(٨٧) محمد الحنفى.
شرح الديباج المذهب فى مصطلح الحديث - مطبعة صبيح بالقاهرة .

(٨٤) على حسب الله .
من دروس الحديث - طبعة ثانية ١٣٦٦ هـ ١٩٤٧ .

(٨٥) محمد الزفزاف .
الحديث النبوى الشريف — طبعة أولى .

(٨٧) مالك بن أنس — فقيه الحجاز وإمام المذهب المالكى - ٩٥ هـ ١٧٩ .
الموطأ - طبعة مصطفى الحلبى سنة ١٣٧٠ هـ ١٩٥١ م .

(٨٨) محمد الزفزاف .
التعريف بالقرآن والحديث — الطبعة الأولى ١٣٧٥ هـ ١٩٥٥ م مطبعة أنصار المحمدية بالقاهرة .

(٨٩) محمد الطيب النجار .
تدوين السنة — المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة .

(٩٠) محمد بن ماجه - الإمام الحافظ محمد بن يزيد بن ماجة القزوينى ٢٠٧ هـ ٢٧٥ .
سنن ابن ماجه - الطبعة الأولى ١٣١٣ هـ .

(٩١) محمد صديق حسن خان .
حسن الأسوة - طبعة أولى مطبعة الجوائب بالقسطنطينية ١٣٠١ هـ .

(٩٢) محمد صديق حسن خان .
نيل المرام — الطبعة الثانية ١٣٨٣ هـ

(٩٣) محمد عبد العزيز الخولى .
مفتاح السنة — طبعة ثالثة — المكتبه التجاريه بالقاهرة .

(٩٤) محمد عجاج الخطيب .
السنة قبل التدوين — طبعة أولى — مكتبة وهبه بعابدين بالقاهرة .

(٩٥) مسلم - أبو الحجاج بن مسلم القشيرى النيسابورى ٢٠٤ هـ ٢٦١
صحيح مسلم - طبعة عيسى الحلبى بالقاهرة .

(٩٦) مصطفى السباعى — معاصر .
السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى - طبعة الدار القومية سنة ١٩٦٦ م

رابعا : أصول التشريع الإسلامي وتاريخه :

(٩٧) ابن تيمية — تقى الدين أحمد بن عبد الحليم ٦٦١ هـ ٧٢٨ وهو حفيد ابن تيمية الحرانى ويكثر الخلط بينهما ، انظر (١٥)
صحة أصول مذهب أهل المدينة — طبعة أولى — مطبعة الإمام بالقلعة .

(٩٨) ابن فرحون - شمس الدين أبو عبد الله محمد بن فرحون اليعمرى المالكي
تبصرة الحكام فى أصول الأقضية والأحكام الطبعة الأولى المطبعة العامرة الشرفية ١٣٠١ هـ

(٩٩) ابن حزم ـ أبو على محمد بن حزم الظاهرى .	الإحكام فى أصول الأحكام ـ تحقيق أحمد شاكر ـ الطبعة الأولى ١٣٤٧ .
(١٠٠) أحمد الشرباصى ـ معاصر .	الأئمة الأربعة ـ طبعة كتاب الهلال سبتمبر ١٩٦٤ .
(١٠١) الآمدى ـ أبو الحسن على الآمدى .	الإحكام فى أصول الأحكام ـ طبعة المعارف ـ الناشر دار الكتب ١٣٣٢ هـ .
(١٠٢) الشافعى ـ عبد الله بن إدريس الشافعى إمام المذهب الشافعى ١٥٠ هـ ـ ٢٠٤ هـ .	الرسالة ـ تحقيق أحمد شاكر، طبعة أولى .
(١٠٣) الطبرى ـ أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى ٢٢٤ هـ ٣١٠ .	اختلاف الفقهاء ـ تصحيح دكتور فريدريك كرن الألمانى البرلينى نقلا عن نسخة المكتبة الخديوية ، الطبعة الأولى بالقاهرة ١٣٢٠ هـ ١٩٠٢ م نسخة بمكتبة الجامعة الأمريكية بالقاهرة .
(١٠٤) الغزالى ـ أبو حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسى، الفيلسوف الصوفى الشافعى ٤٥٠ هـ ٥٠٥	المستصفى ـ الطبعة الأولى ١٣٥٦ هـ ١٩٣٧ م المكتبة التجارية بالقاهرة .
(١٠٥) الكاسانى ـ علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاسانى المتوفى ٥٨٧ هـ	بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ـ الطبعة الأولى ـ نسخة بدار الكتب .
(١٠٦) آل كاشف الغطاء ـ محمد الحسين آل كاشف الغطاء الشيعى الإمامى الجعفرى	أصل الشيعة وأصولها ، الطبعة العاشرة ١٣٧٧ هـ ١٩٥٨ م بالقاهرة .
(١٠٧) عز الدين بن عبد السلام ـ أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمى المتوفى ٦٦٠ هـ .	قواعد الأحكام فى مصالح الأنام ـ طبعة المكتبة التجارية
(١٠٨) على حسب الله .	أصول التشريع الإسلامى ـ الطبعة الأولى ١٣٧١ هـ ١٩٥٢ م .
(١٠٩) محمد الخضرى .	أصول الفقه ـ الطبعة الثانية ١٣٥٢ هـ ١٩٣٣ م .
(١١٠) محمد الخضرى .	تاريخ التشريع الإسلامى ـ المكتبة التجارية ١٣٥٨ هـ ١٩٣٩ م .
(١١١) محمد رضا المظفر .	عقائد الإمامية طبعة ـ مطبوعات النجاح بالقاهرة
(١١٢) محمد سلام مدكور .	الإباحة عند الأصوليين والفقهاء ـ مطبعة جامعة القاهرة ١٩٦١ م .

(١١١) محمد سلام مدكور . تاريخ التشريع الإسلامى ومصادره - الطبعة الأولى .

(١١٢) محمد صديق حسن خان . حصول المأمول من علم الأصول - طبعة المكتبة التجارية ١٣٥٧ هـ ١٩٣٨ .

(١١٣) محمد فرج السنهورى . تاريخ التشريع الإسلامى - طبعة أولى بالآلة الكاتبة .

(١١٤) محمد مختار القاضى . الرأى فى الفقه الإسلامى - الطبعة الأولى ١٣٦٨ هـ ١٩٤٩ .

(١١٥) محمد يوسف موسى . المدخل لدراسة الفقه الإسلامى - الطبعة الثانية .

خامسا : الفقة الاسلامى العام

(١١٦) ابن الجوزى جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى البغدادى المتوفى ٥٩٧ هـ . نقد العلم والعلماء ، أو : تلبس إبليس - طبعة محمد منير الدمشقى .

(١١٧) ابن القيم - شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر المعروف بابن قيم الجوزية المتوفى ٧٥١ هـ . إعلام الموقعين عن رب العالمين - تحقيق محمد محيى عبد الحميد - طبعة المكتبة التجارية الكبرى ، طبعة أولى ١٧٤ هـ ١٩٥٥ .

(١١٨) ابن القيم - نفسه . الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية . الطبعة الأولى — أنصار السنة المحمدية بالقاهرة .

(١١٩) ابن القيم - نفسه . زاد المعاد من هدى خير العباد - المطبعة المصرية ١٣٧٩ هـ .

(١٢٠) ابن رشد - أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبى ٥٢٠ هـ ٥٩٥ . بداية المجتهد ونهاية المقتصد الطبعة الثالثة مصطفى الحلبى بالقاهرة ١٣٢٩ هـ ١٩٦٠

(١٢١) أبو الوفا المراغى . مبادىء الإسلام فى تنظيم الأسرة - طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٣٨٢ هـ ١٩٦٢ .

(١٢٢) اجناتس جولد تسيهر . العقيدة والشريعة فى الإسلام - ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين - الطبعة الثانية ١٩٥٩ .

(١٢٣) أحمد تيمور . المذاهب الأربعة — الطبعة الأولى .

(١٢٤) أحمد شفيق وأحمد زكى . الرق فى الإسلام - الطبعة الأولى - المطبعة الأميرية ببولاق بالقاهرة ١٣٠٩ هـ ١٨٩٢

(١٢٥) أسعد لطفى حسن . الزواج فى الإسلام - الطبعة الأولى ١٣٥٧هـ ١٩٣٨ بالقاهرة .

(١٢٦) الدهلوى . أحمد عبدالرحيم بن وجيه الدين العمرى الدهلوى ١١١٤ هـ ١١٧٦ . حجة الله البالغة - دار الكتب الحديثة .

(١٢٧) الدهلوى - نفسه . الإنصاف فى بيان أسباب الاختلاف مطبعة فاروق بالمنصورة .

(١٢٨) الشاطبى - أبوإسحاق إبرهيم بن موسى بن محمد اللخمى الشاطبى الغرناطى المتوفى ٧٩٠هـ . الاعتصام . تقديم وتحقيق : محمد رشيد رضا - طبعه المكتبة التجارية بالقاهرة .

(١٢٩) الغزالى سبق التعريف به . إحياء علوم الدين - طبعة مصطفى الحلبي.

(١٣٠) الماوردى ـ أبوالحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى الماوردى . الأحكام السلطانية والولايات الدينية طبعة ثانية ١٣٨٦هـ ١٩٦٦ .

(١٣١) المدنى - محمد محمد المدنى . السلطة التشريعية فى الإسلام - الطبعة الأولى — مطبعة أحمد على مخيمر .

(١٣٢) بدارن أبو العينين بدران . أحكام الزواج والطلاق فى الإسلام - الطبعة الثانية ١٩٦١ .

(١٣٣) بدران أبو العينين بدران . العلاقات الخاصة بين المسلمين وغير المسلمين الطبعة الأولى.

(١٣٤) توفيق الفكيكى . المتعة وأثرها فى الاصلاح الاجتماعى الطبعة الأولى.

(١٣٥) حسن أحمد الخطيب . الفقه المقارن - طبعة أولى ١٣٧٦ هـ ١٩٥٧ .

(١٣٦) حسين يوسف المكى العاملى . المتعة فى الإسلام - طبعة دار الأندلس — بيروت .

(١٣٧) زكى الدين شعبان . الزواج والطلاق فى الإسلام - طبعة الدار القومية بالقاهرة ١٣٨٤ هـ ١٩٦٤ .

(١٣٨) سيد أمير على الباكستانى . روح الإسلام - ترجمة عمر الديراوى طبعة دار العلم للملايين — بيروت .

(١٣٩) سيد سابق . تقديم وتحقيق «حجة الله البالغة» للدهلوى دار الكتب الحديثة بالقاهرة .

(١٤٠) صبحى المحمصانى . فلسفة التشريع فى الإسلام ـ مكتبة الكشاف بيروت ، ١٣٧٠ هـ ١٩٥١ .

(١٤١) عبد الحسين شرف الدين الموسوى . مسائل فقهية . طبعة دار الأندلس — بيروت .

(١٤٢) عبد الرحمن الجزيرى . الفقه على المذاهب الأربعة . الطبعة الأولى ١٣٥٧ هـ ١٩٣٨ .

(١٤٣) عبد الرحمن تاج . الشريعة الإسلامية فى الأحوال الشخصية الطبعة الثانية ١٢٧٢ هـ ١٩٥٢ .

(١٤٤) عبد العزيز جاويش . الإسلام دين الفطرة طبعة دار الهلال بالقاهرة .

(١٤٥) عبد العزيز عامر . التقرير فى الشريعة الإسلامية ـ الطبعة الثالثة ، الكتاب العربى بالقاهرة ١٣٧٧ هـ ١٩٥٧ .

(١٤٦) عبد القادر عودة . التشريع الجنائى الإسلامى مقارنا بالقانون الوضعى ـ الطبعة الأولى ١٣٧٩ هـ ١٩٦٠

(١٤٧) عبد الكريم زيدان . أحكام الذميين والمستأمنين فى الإسلام رسالة للحصول على درجة الدكتوراه فى الحقوق جامعة القاهرة ، قسم الشريعة الإسلامية . الطبعة الأولى .

(١٤٨) عبد الوهاب خلاف . الأهليـــة وعوارضها . الطبعة الأولى ١٣٧٤ هـ ١٩٥٥ .

(١٤٩) عز الدين بن عبد السلام ـ سبق التعريف به . قواعد الأحكام فى مصالح الأنام . طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة .

(١٥٠) على الخفيف . فرق الزواج . معهد الدراسات العربية ١٩٥٨ .

(١٥١) على الخفيف . النيابة عن الغير فى التصرف . الطبعة الأولى ١٩٥٤ .

(١٥٢) على حسب الله . عيون المسائل الشرعيـــة . طبعة أولى ١٣٧١ هـ ١٩٥٢ .

(١٥٣) على عبد القادر . نظرة عامه فى تاريخ الفقه الإسلامى الطبعه الأولى — مكتبة القاهرة الحديثه بالقاهرة .

(١٥٤) على عبد الواحد وافى — الأسرة والمجتمع ـ الطبعه الثانيه ١٣٦٧ هـ ١٩٤٨ .

(١٥٩) على عبد الواحد وافى — بيت الطاعه وتعدد الزوجات ـ طبعة بمؤسسه المطبوعات الحديثه .

(١٥٦) عمر فروخ — الأسرة فى الشرع الإسلامى ـ الطبعة الأولى ١٣٧٠ هـ ١٩٥١ م بيروت .

(١٥٧) محمد قدرى باشا — كتاب الأحكام الشرعية فى الأحوال الشخصية .

(١٥٨) محمد أبو زهرة — أصول الفقه الجعفرى ـ طبعة معهد الدراسات العربية بالقاهرة ١٩٥٥ .

(١٥٩) محمد أبو زهرة — الأحوال الشخصية ـ قسم الزواج ، الطبعة الأولى ـ دار الفكر العربى بالقاهرة .

(١٦٠) محمد أبو زهرة — الإمام الصادق ـ الطبعة الأولى ـ دار الفكر العربى بالقاهرة .

(١٦١) محمد أبو زهرة — الجريمة والعقوبة ـ الطبعة الأولى .

(١٦٢) محمد أبو زهرة — عقد الزواج وآثاره ـ طبعة بمعهد الدراسات العربية بالقاهرة .

(١٦٣) محمد الزفزاف — الإجماع ـ طبعة أولى بالآلة الكاتبة .

(١٦٤) محمد الزفزاف — محاضرات فى أصول الفقه ـ طبعة أولى بالآلة الكاتبة .

(١٦٥) محمد المدنى — رأى جديد فى تعدد الزوجات ـ الطبعة الأولى ١٣٧٨ هـ ١٩٥٨ م .

(١٦٦) محمد بخيت المطيعى ـ مفتى الديار المصرية سابقاً . — رفع الأغلاق عن مشروع الزواج والطلاق الطبعه الأولى — القاهرة ١٣٤٦ هـ .

(١٦٧) محمد جواد مغنيه — الزواج والطلاق على المذاهب الخمسه ، الجعفرى والحنفى والمالكى والشافعى والحنبلى دار العلم للملايين ـ بيروت .

(١٦٨) محمد رشيد رضا — الوحى المحمدى ـ طبعه ثالثة ١٣٥٤ هـ .

(١٦٩) محمد سلام مدكور — أحكام الأسرة فى الإسلام ـ الطبعه الأولى ١٣٨٧ هـ ١٩٦٧ .

(١٧٠) محمد سلام مدكور — الإباحة عند الأصوليين والفقهاء ـ مطبعة جامعة القاهرة ١٩٦١ .

(١٧١) محمد سلام مدكور — الإسلام والأسرة والمجتمع ـ طبعة أولى.

(١٧٢) محمد سلام مدكور — تاريخ التشريع الإسلامى ومصادره ـ

طبعة أولى ؛ دار النهضة العربية .
(١٧٣) محمد سلام مدكور — مباحث الحكم عند الأصوليين والفقهاء – الطبعة الأولى ؛ جامعة القاهرة .
(١٧٤) محمد سلام مدكور — مدخل الفقه الإسلامى ، طبعة الدار القومية ١٣٨٤ هـ ١٩٦٤ م .
(١٧٥) محمد فرج السنهورى — محاضرات فى تاريخ الفقه ، طبعة أولى بالآله الكاتبة .
(١٧٦) محمد محيى الدين عبد الحميد — الأحوال الشخصية – الطبعة الثانية ١٣٧٧ هـ ١٩٥٨ م .
(١٧٧) محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر سابقاً — بحوث فى التشريع الاسلامى – الطبعة الأولى ١٣٤٦ هـ ١٩٢٧ م .
(١٧٨) محمد منير الدمشقى — جامع علوم الشريعة – الطبعة الأولى – ١٣٤٩ هـ .
(١٧٩) محمد يوسف موسى — الفقه الإسلامى – طبعة ثالثة — دار الكتب الحديثة بالقاهرة ١٩٥٨ م
(١٨٠) محمد يوسف موسى — المدخل لدراسة الفقه الإسلامى ، طبعة ثانية ١٣٨٠ هـ ١٩٦١ م .
(١٨١) محمد يوسف موسى — تاريخ الفقه الإسلامى – ١٣٧٨ – ١٩٥٨ .
(١٨٢) محمود الجرجاوى، محمود بن محمد المهندس الجرجاوى — أحكام الزواج والطلاق – طبعة مكتبة صبيح بالأزهر .
(١٨٣) محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر سابقاً — الإسلام عقيدة وشريعة – الطبعة الثالثة – دار القلم بالقاهرة
(١٨٤) محمود شلتوت ومحمد على السايس — مقارنة المذاهب فى الفقه – طبعة أولى ١٣٧٣ هـ ١٩٥٣ .
(١٨٥) مصطفى عبد الواحد — الأسرة فى الإسلام – الطبعة الأولى — دار العروبة بالقاهرة .
(١٨٦) معوض سرحان – محمد مصطفى — الأحوال الشخصية – طبعة أولى ١٣٧٢ هـ ١٩٥٣ م .

سادسا : الفقه المذهبى

(١٨٧) ابن الهمام – كمال الدين محمد ابن عبد الواحد السيواسى المعروف بابن الهمام توفى ٦٨١ هـ حنفى — شرح فتح القدير طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة .

(١٨٨) ابن بطال ـ محمد بن أحمد بن بطال	النظم المستعذب فى شرح غريب المهذب مع المهذب للشيرازى .
(١٨٩) ابن حزم . أبو محمد على بن حزم	المحلى — طبعة مطبعة الإمام بالقلعة .
(١٩٠) ابن رشد — أبو الوليد محمد ابن أحمد بن رشد القرطبي ٥٢٠ هـ ٥٩٥ مالكى	بداية المجتهد ونهاية المقتصد ـ الطبعة الثالثة ١٣٧٩هـ ١٩٦٠ ـ طبعة مصطفى الحلبى .
(١٩١) ابن قدامة ، الموفق بن قدامة	المغنى ـ مطبعة الإمام بالقلعة .
(١٩٢) ابن نجيم، زين العابدين بن ابراهيم ابن محمد بن بكر بن نجيم ٩٢٦ هـ ٩٧٠ حنفى	الأشباه والنظائر ـ مؤسسة الحلبي بالقاهرة ١٣٨٧ هـ ١٩٦٨ م .
(١٩٣) أبو الحسن عبد الله بن مفتاح شيعى زيدى	شرح الأزهار — الطبعة الأولى .
(١٩٤) أبو شجاع ـ أحمد بن الحسن ابن أحمد الأصفهانى ٥٣٣ هـ ٥٩٣ شافعى	التقريب ـ مع « الإقناع فى حل ألفاظ أبى شجاع » .
(١٩٥) أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم تلميذ أبى حنيفة ١١٣ هـ ١٨٢ حنفى	كتاب الخراج — المطبعة السلفية بالقاهرة طبعة ثالثة ١٣٨٢ هـ .
(١٩٦) أحمد بن محمد بن أحمد الدردير المتوفى ١٢٠١ هـ مالكى	أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك ـ الطبعة الثانية ١٣٧٤هـ ١٩٥٦ م .
(١٩٧) أحمد الدردير — نفسه	الشرح الكبير — طبعة عيسى الحلبى .
(١٩٨) أحمد بن محمد بن الصديق، معاصر مالكى	مسالك الدلاله فى شرح متن الرسالة لأبى زيد القيروانى ـ الطبعة الأولى مكتبة القاهرة بالأزهر .
(١٩٩) أحمد بن يحيى المرتضى ، شيعى زيدى	البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار الطبعة الأولى .
(٢٠٠) أكمل الدين البابرتى ، حنفى	العناية ـ شرح «الهداية» ـ مع كتاب « فتح القدير » لابن الهمام .
(٢٠١) الأنصارى ، أبو يحيى زكريا الأنصارى الشافعى	تحفة الطلاب — الطبعة الأولى طبعة المطبعة الميرية بمكة المكرمة ١٣٠٣ هـ .
(٢٠٢) الباجورى إبراهيم الباجورى ، شافعى	حاشية الباجورى على شرح ابن قاسم الغزى لمتن أبى شجاع ـ طبعة عيسى الحلبى
(٢٠٣) الحصكفى، محمد علاء الدين الحصكفى المتوفى ١٠٨٨ هـ حنفى	در المنتقى فى شرح الملتقى مع مجمع الأنهر لشيخى زادة .
(٢٠٤) الحصكفى — نفسه	شرح الدر المختار — طبعة مكتبة محمد محمود حجاج بالازهر .

(٢٠٥) الحلبى — إبراهيم الحلبي — حنفى

(٢٠٦) الحلى ، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلى المتوفى ٦٧٦هـ الشيعى الإمامى الجعفرى

(٢٠٧) الخطيب ، شمس الدين محمد الدين أحمد الشربيني القاهرى الخطيب الشافعى أحد علماء القرن العاشر الهجرى — شافعى

(٢٠٨) الرشيدى والرملى ، أحمد ابن عبد الرازق بن محمد بن أحمد المغربى الرشيدى ومحمد بن أحمد بن حمزة الرملى الشافعيان .

(٢٠٩) السرخسى — شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن أبى سهل السرخسى المتوفى ٤٨٣ هـ حنفى

(٢١٠) الشافعى ، عبد الله بن إدريس الشافعى إمام المذهب

(٢١١) الشيرازى ، أبو إسحاق ابراهيم ابن على بن يوسف الفيروز اباذى الشيرازى المتوفى ٤٧٦ هـ شافعى

(٢١٢) القاضى النعمان بن محمد أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيون التميمى المغربى المتوفى ٣٦٣ شيعى اسماعيلى

(٢١٣) القدورى ، أبو الحسن القدورى الحنفى

(٢١٤) الكاسانى ، علاء الدين أبو بكر بن مسعود

(٢١٥) الكردرى ، محمد بن محمد ابن شهاب المعروف بابن البزاز صاحب « الفتاوى البزازية » توفى ٨٢٧ هـ حنفى

(٢١٦) المرغينانى ، برهان الدين المرغينانى الحنفى

ملتقى الأبحر مع « مجمع الأنهر » لشيخ زاده

المختصر النافع فى فقه الإمامية — طبعة وزارة الأوقاف بالقاهرة .

الإقناع فى حل ألفاظ أبى شجاع — طبعة محمد على صبيح بالأزهر .

حاشية الرشيدى على نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملى — طبعة المطبعة المصرية ببولاق « الأميرية » ١٢٩٢ هـ .

شرح « السير الكبير » لمحمد بن الحسن الشيبانى تلميذ أبى حنيفة — طبعة حيدر آباد ١٣٣٦ مكتبة الجامع الأزهر .

الأم — طبعة المطبعة الأميرية ببولاق بالقاهرة ١٣٢١ هـ .

المهذب — الطبعة الثانية — طبعة مصطفى الحلبى مراجعة مع الطبعة الأولى بأرقام صفحاتها نفسها ، نسخة بمكتبة الجامعة الأمريكية بالقاهرة .

دعائم الإسلام، آصف بن على أصفر فيضى الطبعة الأولى — دار المعارف بالقاهرة ١٣٧٣ هـ ١٩٦٣ م .

الكتاب « درصعادت » بتركيا ١٣٠٩هـ

بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع نسخة بمكتبة الجامع الأزهر .

مناقب الامام الأعظم — بهامش « مناقب الامام أبى حنيفة ، للموفق المكى .

« بداية المبتدىء » وشرحها « الهداية » مع « فتح القدير » لابن الهمام .

(٢١٧) المزنى

مختصر المزنى لكتاب « الأم » للشافعى طبعة المطبعة الأميرية ببولاق بالقاهرة ١٣٢١هـ.

(٢١٨) الموفق المكى ، الموفق بن أحمد ابن محمد بن سعيد المكى ٤٨٤ هـ ٥٦٨ هـ حنفى

مناقب الامام أبى حنيفه — طبعة الهند ١٣٢١ هـ .

(٢١٩) الميدانى ، عبدالغنى الميدانى، حنفى

اللباب شرح الكتاب ـ طبعه محمد على صبيح بالأزهر ١٣٥٤ هـ ١٩٣٥ م .

(٢٢٠) بهاء الدين المقدسى ، بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم السعدى الأنصارى المقدسى ٥٥٦ هـ ٦٢٤ حنبلى

العدة شرح العمدة ـ طبعه المطبعه السلفيه بالقاهرة .

(٢٢١) توفيق الفكيكى الشيعى الامامى الجعفرى « معاصر »

المتعة وأثرها فى الاصلاح الاجتماعى الطبعة الأولى

(٢٢٢) خليل بن إسحاق بن موسى من علماء القرن التاسع الهجرى المتوفى ٧٧٦هـ مالكى

مختصر خليل ـ طبعة الحلبى ١٣٤١ هـ ١٩٢٢ م .

(٢٢٣) زيد بن زين العابدين

مجموع الفقه الكبير ـ مع « الروض النضير » .

(٢٢٤) زين الدين عبد الرحمن بن عبد الله الدمشقى ١١١٠ هـ ١١٩٢ حنبلى

كشف المخدرات ـ طبعة المطبعة السلفية

(٢٢٥) سليمان بن عبد الوهاب سليمان ابن الشيخ عبدالله بن الشيخ محمد بن عبدالوهاب حنبلى

حاشية المقنع ـ حاشية بخطه ولو أنها غير منسوبة لأحد

(٢٢٦) شرف الدين الحجاوى ، شرف الدين أبوالنجا موسى بن أحمد الحجاوى حنبلى

زاد المستنقع ـ طبعة المطبعة السلفية .

(٢٢٧) شرف الدين الحسين بن أحمد السياغى المتوفى بصنعاء ١٢٢١هـ شيعى زيدى

الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير الطبعة الأولى ١٣٤٩ هـ بالقاهرة .

(٢٢٨) شيخى زادة ـ عبدالرحمن بن شيخ محمد بن سليمان ـ حنفى

مجمع الأنهر فى شرح ملتقى الأبحر — طبعة « در سعادت » ١٣٢٧ هـ بتركيا .

(٢٢٩) علاء الدين المرداوى ـ حنبلى

التنقيح المشبع فى تحرير أحكام المقنع — طبعة المطبعة السلفية .

(٢٣٠) مالك بن أنس .

المدونة الكبرى روايه سحنون بن سعد التنوخى — محمد ساسى المغربى التونسى ـ الطبعة الأولى بالقاهرة ١٣٢٣ هـ نسخة بمكتبة الجامعة الأمريكية بالقاهرة .

(٢٣١) «مكرر» مالك بن أنس	الموطأ — طبعة مصطفى الحلبي ١٣٧٠هـ ١٩٥١ م .
(٢٣٢) محمد أبو زهرة	ابن حزم — الطبعة الأولى .
(٢٣٣) محمد أبو زهرة	ابن حنبل — الطبعة الأولى ١٣٦٧ هـ ١٩٤٧ م .
(٢٣٤) محمد أبو زهرة	الشافعي — طبعة ثانية ١٣٦٧ هـ ١٩٤٨ م .
(٢٣٥) محمد البشار — مالكي	نظم أسهل المسالك — مع «مصباح السالك» لعبد الوصيف محمد .
(٢٣٦) محمد بن الحسن — عبد الله محمد ابن الحسن الشيباني المتوفى ١٨٩ تلميذ أبي حنيفة	الجامع الكبير . طبع من نسخة استانبول وقوبل بنسخة الهند وما وجد من نسخة دار الكتب — تخريج وتحقيق أبو الوفا الأفغاني الناشر لجنة إحياء المعارف النعمانية — حيدر آباد الدكن بالهند — مكتبة الأزهر .
(٢٣٧) محمد بن يوسف الإباضي ، محمد ابن يوسف الميزابي المغربي الإباضي الخارجي	وفاء الضمانة بأداء الأمانة — مطبعة الأزهار البارونية ١٣٢٥ هـ .
(٢٣٨) محمد عالمكير محمد أورنك زيب ، سلطان هندي أمر العلماء بجمع هذه الفتاوى في الفقه الحنفي	الفتاوى الهندية أو العالمكيرية وبهامشه فتاوى قاضيخان — طبعة ثانية بالمطبعة الأميرية ١٣٠١ هـ
(٢٣٩) محمد عرفة الدسوقي مالكي	حاشية الدسوقي على — الشرح الكبير لأحمد الدردير — طبعة عيسى الحلبي .
(٢٤٠) محمد عليش شيخ السادة المالكية بالأزهر المتوفى ١٢٩٩ هـ	تقريرات عليش على حاشية الدسوقي على الشرح الكبير
(٢٤١) منصور البهوتي ، منصور بن يونس البهوتي الحنبلي	الروض المربع شرح زاد المستقنع — طبعة المطبعة السلفية بالقاهرة .
(٢٤٢) منلا مسكين — معين الدين الهروي الحنفي	شرح كنز الدقائق للنسفي — الطبعة الأولى بالمطبعة الحسينية بالقاهرة .
(٢٤٣) موفق الدين بن قدامة المقدسي ، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي ٥٤١ هـ ٦٢٥	العمدة — طبعة المطبعة السلفية بالقاهرة.
(٢٤٤) موفق الدين بن قدامة المقدسي — فقيه	المقنع — مع حاشية بخط سليمان بن عبد الوهاب غير منسوبة لأحد — طبعة المكتبة السلفية بالقاهرة .

سابعا : دراسات اسلامية عامة:

(٢٤٥) ابراهيم هاشم الفلالى : الرق فى القرآن — طبعة « كتب قومية » بالقاهرة العدد ٢١٢ .

(٢٤٦) ابن فرحــون — شمس الدين أبو عبد الله محمد بن فرحون المالكى . تبصرة الحكام — الطبعة الأولى ١٣٠١ هـ بالقاهرة .

(٢٤٧) ابن هشام — أبو محمد عبد الملك ابن هشام — المتوفى ٢١٣ أو ٢١٨ هـ . السيرة النبوية — رواية عن زياد بن عبدالله عن محمد بن إسحاق — تحقيق دكتور / فرديناند وستنفلد ١٨٥٩ م نسخة بمكتبة الجامعة الأمريكية .

(٢٤٨) ابن هشام نفسه . السيرة النبوية تحقيق مصطفى السقا وآخرين الطبعة الثانية — مصطفى الحلبى ١٣٧٥ هـ ١٩٥٥ م .

(٢٤٩) أتيين دينيــه وسليمان ابراهيم الجزائرى . محمد رســـول الله صلى الله عليه وسلم ترجمة عبد الحليم محمد ومحمد عبد الحليم محمود طبعة الشركة العربية بالقاهرة .

(٢٥٠) إجنتس جولدتسيهر . العقيدة والشريعة فى الإسلام — ترجمة محمد يوسف موسى وعلى حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق — الطبعة الثانية ١٩٥٩ م .

(٢٥١) أحمد أمين . فجر الإسلام — الطبعة السابعة — مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٩ م .

(٢٥٢) أحمد شفيق وأحمد زكى . الرق فى الإسلام — الطبعة الأولى — المطبعة الأميرية ببولاق ١٣٠٩ هـ ١٨٩٢ م نسخة بالجامعة الأمريكية بالقاهرة .

(٢٥٣) أحمد شلبى مقارنة الأديان المسيحية — الطبعة الأولى ١٩٦٥ م .

(٢٥٤) الإسفرايينى — عبدالقاهر بن طاهر ابن محمد البغدادى التميمى الإسفرايينى توف ٤٢٩ هـ ١٠٣٨ م . الفرق بين الفرق — الطبعة الأولى — محمد صبيح بالأزهر .

(٢٥٥) الأشعرى أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى المتوفى ٣٣٠ هـ . مقالات الإسلاميين تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد — الطبعــة الأولى ١٣٦٩ هـ ١٩٥٠ م .

(٢٥٦) الشهرستانى، محمد عبدالكريم الشهرستانى . الملل والنحل — نسخة بدار الكتب

(٢٥٧) الكاسانى؛ علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاسانى الحنفى . — بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع، نسخة بمكتبة الجامع الأزهر.

(٢٥٨) أميل در منغم . — حياة محمد ترجمة عادل زعيتر — طبعة ثانية ١٣٦٨ هـ ١٩٤٩ م .

(٢٥٩) أمين الخولى . — صلة الإسلام بإصلاح المسيحية — طبعة الأزهر ١٩٣٩ .

(٢٦٠) ر. ف . بودلى . — الرسول. ترجمة محمد محمد فرج وعبد الحميد جودة السحار — الطبعة الثانية ، لجنة النشر للجامعيين .

(٢٦١) سعيد محمد عثمان إياس الدمشقى. — كشف الغيهب — طبعة مكتبة القدسى بالقاهرة ١٣٧١ هـ .

(٢٦٢) سيديو . — خلاصة تاريخ العرب — مترجم بأمر على (باشا) مبارك ـ الطبعة الأولى ١٣٠٩ هـ بالقاهرة .

(٢٦٣) سير/توماس . و. أرنولد . — الدعوة إلى الإسلام — ترجمة حسن إبراهيم حسن وعبد المجيد عابدين واسماعيل النحراوى الطبعة الثانية ١٩٥٧ م .

(٢٦٤) طه حسين . — مرآة الإسلام — دار المعارف ١٩٥٩.

(٢٦٥) عائشة عبد الرحمن بنت الشاطىء. — نساء النبى — طبعة دار الهلال — ثالثة ١٣٨٥ هـ ١٩٦٥ م .

(٢٦٦) عباس محمود العقاد . — أبو الشهداء : الحسين بن على — كتاب الهلال — دار الهلال بالقاهرة .

(٢٦٧) عباس محمود العقاد . — الإسلام فى القرن العشرين — الطبعة الأولى ١٩٥٤ .

(٢٦٨) «مكرر» عباس محمود العقاد. — الفلسفة القرآنية ، كتاب الهلال . مايو ١٩٦٢ م .

(٢٦٩) عباس محمود العقاد . — المرأة فى القرآن الكريم — طبعة دار الهلال بالقاهرة .

(٢٧٠) عباس محمود العقاد . — حقائق الإسلام وأباطيل خصومه — الطبعة الثانية للمؤتمر الإسلامى بالقاهرة .

(٢٧١) عباس محمود العقاد . — عبقرية محمد ، كتاب الهلال .

(٢٧٢) عباس محمود العقاد . — ما يقال عن الإسلام — طبعة كتاب الهلال بالقاهرة .

(٢٧٣) عباس محمود العقاد . — معاوية فى الميزان — كتاب الهلال — دار الهلال بالقاهرة .

(٢٧٤) عبد الحميد إبراهيم محمد . المرأة فى الإسلام ـ تقديم ومراجعة أحمد الحوفى — طبعة الدار القومية «أولى» .

(٢٧٥) عبد الرحمن العيسوى . لماذا أنا مسلم — الطبعة الرابعة ١٩٥٤ .

(٢٧٦) عبد الرحمن زكى . المسلمون فى العالم اليوم — طبعة ١٩٥٨ .

(٢٧٧) عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب توفى ١٢٤٢ هـ . مختصر سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم المطبعة السلفية بالقاهرة .

(٢٧٨) عبد الناصر توفيق العطار . دراسة فى قضية تعدد الزوجات ـ الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ ١٩٦٨م .

(٢٧٩) عبد الوصيف محمد . مصباح السالك – الطبعة الثانية ١٣٦٧هـ ١٩٤٨ م .

(٢٨٠) فلهوزن ـ يوليوس فلهوزن . الخوارج والشيعة - ترجمة : عبد الرحمن بدوى — طبعة ١٩٥٨ .

(٢٨١) محمد الخضرى . تاريخ الأمم الإسلامية — طبعة الجامعة المصرية .

(٢٨٢) محمد الخضرى . نور اليقين فى سيرة سيد المرسلين — طبعة سادسة ١٣٣٩هـ «عيسى الحلبى» .

(٢٨٣) محمد الغزالى . فقه السيرة — الطبعة الرابعة ١٣٨٤ هـ ١٩٦٤ م .

(٢٨٤) محمد حسين هيكل . حياة محمد — الطبعة الثامنة .

(٢٨٥) محمد خالد . أعلام الصحابة — طبعة المكتبة الثقافية — الطبعة الثانية ١٩٦٧ م .

(٢٨٦) «مكرر» محمد رشيد رضا . الوحى المحمدى - طبعة ثالثة ١٣٥٤هـ .

(٢٨٧) محمد رضا . محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ الطبعة الرابعة « عيسى الحلبى » ١٣٨٠ هـ ١٩٦١ م .

(٢٨٨) محمد رشيد رضا . نداء للجنس اللطيف — طبعة أولى ـ دار المنار بالقاهرة ١٣٥١هـ .

(٢٨٩) محمد سيد كيلانى . عين اليقين فى سيرة سيد المرسلين — طبعة أولى ١٣٧٥هـ ١٩٥٦م .

(٢٩٠) محمد عبد الفتاح الشهاوى . الأسرة فى المجتمع العربى بين الشريعة الإسلامية والقانون المقارن ـ طبعة المكتبة الثقافية ١٩٦٢ .

(٢٩١) محمد عبده وطاهر الطناحى . المسلمون والإسلام ـ طبعة كتاب الهلال ١٩٦٣ .

(٢٩٢) محمد عطية خيس — مؤامرات ضد الأسرة المسلمة — الطبعة الأولى ١٣٧١ هـ .
(٢٩٣) محمد هارون — ملخص السيرة النبوية — طبعة ثانية — مصطفى الحلبي بالقاهرة .
(٢٩٤) محمد يوسف موسى — تاريخ الفقه الإسلامى — طبعة ١٣٧٨هـ ١٩٥٨ بالقاهرة .
(٢٩٥) محمد يوسف موسى — التشريع الإسلامى وأثره فى الفقه الغربى طبعة ١٩٦٠ .
(٢٩٦) مسعود الندوى — نظرة إجمالية فى تاريخ الدعوة الإسلامية فى الهند وباكستان .

ثامنا : ديانات غير الإسلام

(٢٩٧) العهد القديم — جمعيات الكتاب المقدس المتحدة - طبعة ١٩٥٢ .
(٢٩٨) العهد الجديد — جمعيات الكتاب المقدس المتحدة - طبعة ١٩٥٢ .
(٢٩٩) إنجيل برنابا — ترجمه للعربية : خليل سعادة، ونشره محمد رشيد رضا ـ الطبعة الأولى .
(٣٠٠) ا . عودة — المسيحية والطلاق ـ طبعة أولى .
(٣٠١) ل . أ . موريسون — تاريخ حياة لوثر — تعريب / باقى صدقة جرجس - أسيوط — طبعة أولى ١٩٥٠ .
(٣٠٢) إبراهيم خليل أحمد — إسرائيل والتلمود — طبعة ١٩٦٧ .
(٣٠٣) أحمد زكى بدوى — تاريخ التطور الدينى — الطبعة الأولى دار النشر والتأليف بالقاهرة .
(٣٠٤) أحمد شلبى — مقارنة الأديان - المسيحية ـ الطبعة الأولى ١٩٦٠ .
(٣٠٥) أكاكيوس كوسا — « إرادة رسوليه لقداسه الحبر الأعظم البابابيوس الثانى عشر المالك سعيداً » فى نظام سر الزواج للكنيسه الشرقيه » طبع ونشر توفيق حداد ـ طبع آلة كاتبه يناير ١٩٥٧ .
(٣٠٦) الأنبا الكسندرس اسكندر مطران أسيوط للأقباط الكاثوليك — تاريخ الكنيسة القبطية ـ طبعة ١٩٦٢
(٣٠٧) الأنبا كيرلس بن لقلق — ملحق بكتاب القوانين لصفى الدين بن العسال ـ المطبوع سنة ١٩٢٧ نسخة بدار الكتب المصرية .

(٣٠٨) الجمعية الكاثوليكية للمدارس المصرية . — تاريخ الكنيسة — طبعة ١٩٥١ .

(٣٠٩) السيد عبد الرزاق الحسنى . — الصابئة قديماً وحديثاً — تقديم أحمد زكى «باشا» الطبعة الأولى ١٣٥٠ هـ ١٩٣١ .

(٣١٠) المتنيح الإيغومانوس فيلوثاؤس عوض وجرجس فيلوثاؤس . — « الخلاصة القانونية » — الطبعة الثالثة ١٦٥٠ للشهداء — ١٩٣٣ م .

(٣١١) المجلس العمومى الإنجيلى بمصر . — قانون الطائفة الإنجيلية بالجمهورية العربية المتحدة — طبعة المجلس العمومى الإنجيلى بالقاهرة .

(٣١٢) المجلس الملى العام للأقباط الأرثوذكس . — مجموعة سنة ١٩٣٨ — طبعة داررمسيس للطباعة والنشر بشبرا بالقاهرة عام ١٩٥٤ .

(٣١٣) المجلس الملى العام للأقباط الأرثوذكس . — مجموعة سنة ١٩٥٥ — طبعة داررمسيس بشبرا بالقاهرة .

(٣١٤) بطريركية الأقباط الأرثوذكس بمصر . — ملحق قانون الكنيسة القبطية .

(٣١٥) بن هاعيزر . — « شعار الخضر » تعريب مراد فرج .

(٣١٦) تشارلس وطس . — « أضرار تعليم التوراة » — ترجمة عبد الوهاب سليم — طبع القاهرة ١٣١٩ هـ .

(٣١٧) توفيق الطويل . — قصة الاضطهاد الدينى ١٣١٦ هـ ١٩٤٧ م .

(٣١٨) ثروت أنيس الأسيوطى . — نظام الأسرة بين الاقتصاد والدين ، الجماعات البدائية — بنو إسرائيل — طبعة أولى ، دار الكاتب العربى بالقاهرة .

(٣١٩) ثروت أنيس الأسيوطى . — نظام الأسرة بين الاقتصاد والدين ، الشرائع المسيحية — طبعة أولى ١٩٦٧ .

(٣٢٠) ج . هـ . هرتس . — فى الفكر اليهودى — ترجمة ألفريد يلوز — الطبعة الأولى بدار «مجلتى» بالقاهرة.

(٣٢١) «مكرر» جان أمل ريك . — مركز المرأة فى قانون حمورابى والقانون الموسوى ، ترجمة سليم العقاد — الطبعة الأولى بالقاهرة ١٩٢٦ .

(٣٢٢) حبيب سعيد . — عشرون قرناً فى موكب التاريخ — طبعة أولى — دار الشرق والعرب بالقاهرة S. P. C K.

(٣٢٣) حكيم أمين . دراسات فى تاريخ الرهبانية والديرية المصرية ـ طبعة أولى — مطبعة رمسيس بالجيزة .

(٣٢٤) «مكرر» حلمى بطرس . «أحكام الأحوال الشخصية» — الطبعة الأولى ١٩٥٦ مطبعة نهضة مصر .

(٣٢٥) حنا خباز . التوراة — طبعة أولى .

(٣٢٦) خليل سعادة . مقدمة ترجمته لإنجيل برنابا ، مؤرخة ١٥ مارس ١٩٠٨ — طبعة محمد على صبيح بالأزهر .

(٣٢٧) رولاند بنتون ، أستاذ تاريخ الكنيسة بجامعة « ييل » الأمريكية . الحب والجنس والزواج فى التاريخ المسيحى — ترجمة القس / منير عبد النور طبعة لجنة النشر المسيحى بالفجالة بالقاهرة ـ طبعة أولى ١٩٦١ .

(٣٢٨) سامى بولس . الطلاق فى السيحية — الطبعة الأولى .

(٣٢٩) شفيق شحاته . أحكام الأحوال الشخصية لغير المسلمين من المصريين ـ طبعة معهد الدراسات العربية بالقاهرة ١٩٦٢ .

(٣٣٠) صفى الدين بن العسال . « مجموع القوانين » أو « كتاب القوانين » ـ طبعة مرقس جرجس — المكتبة الجديدة بشارع كلوت بك بالقاهرة سنة ١٩٢٧ ـ نسخة بدار الكتب المصرية .

(٣٣١) طائفه من أساتذة جامعه أكسفورد . ما خلفته اليونان — ترجمة لجنه التأليف والترجمة والنشر ـ طبعة المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩٢٩ .

(٣٣٢) عباس محمود العقاد . حياة المسيح فى التاريخ وكشوف العصر ـ طبعة كتاب الهلال بالقاهرة .

(٣٣٣) عبد العزيز برهام . مدارج القراءة فى اللغة العبرية — الطبعة الأولى ١٣٦٨ هـ ١٩٤٩ م .

(٣٣٤) عبد الوهاب النجار . قصص الأنبياء ـ الطبعة الرابعة ١٣٧٥هـ ١٩٥٦ م .

(٣٣٥) عصام الدين حفنى ناصف . محنه التوراة على أيدى اليهود ـ الطبعة الأولى ١٣٨٥ هـ ١٩٦٥ م .

(٣٣٦) على عبد الواحد وافى . الأسفار المقدسة ـ الطبعة الأولى ١٣٨٤ هـ ١٩٦٤ م .

(٣٣٧) فؤاد حسنين . التوراة : بحث وتحليل.

(٣٣٨) فؤاد حسنين . المجتمع الإسرائيلى حتى تشريده — طبعة معهد الدراسات العربية ١٩٦٦ .

(٣٣٩) فؤاد حسنين . المجتمع الإسرائيلى منذ تشريده حتى اليوم، طبعة معهد الدراسات العربية بالقاهرة ١٩٦٧ .

(٣٤٠) قانون الكاثوليك . قانون طائفة الروم الكاثوليك فى القطر المصرى — طبعة ١٩٠٨ .

(٣٤١) كاترين هنرى وحبيب سعيد . ترجمة بعنوان : التاريخ فى الكتاب ، لكتابين المؤلفة كاترين . بعنوان :

A) An Historical Background for The old testament.

B) A Literary Background for the old testament.

صدر عن دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية بالقاهرة .

(٣٤٢) لويس برسوم الفرنسيسكانى . « التاريخ المقدس » طبعة مركز الثقافة الشرقيه لحراسه الأراضى المقدسة الفرنسيسكانية ، القاهرة ١٩٥٤ .

(٣٤٣) لويس برسوم الفرنسيسكانى . القديس بولس الرسول .

(٣٤٤) لويس برسوم الفرنسيسكانى . حياة يسوع المسيح — طبعة المعهد الإكليريكى الفرنسيسكانى الشرقى بالجيزة — مصر ١٩٥٨ .

(٣٤٥) ليديا إبراهيم الأشقر . الدسائس اليهودية — طبعة بيروت ١٩٥٣ .

(٣٤٦) محمد أبو زهرة . محاضرات فى النصرانية — الطبعة الثالثه ١٣٨١ هـ ١٩٦١ م .

(٣٤٧) محمد جميل بيهم . المرأة فى التاريخ والشرائع .

(٣٤٨) محمد رشيد رضا . مقدمة نشره لإنجيل برنابا مؤرخة ٢١ صفر ١٩٢٦هـ — طبعة محمد على صبيح بالأزهر.

(٣٤٩) محمد محمود نمر ، وألبى بقطر حبشى . الأحوال الشخصيه للطوائف غير الإسلامية من المصريين» طبعه أولى ١٩٥٧

(٣٥٠) مراد فرج . الأحكام الشرعيه فى الأحوال الشخصيه للإسرائيليين القرائين — الطبعة الأولى ١٩٣٥ بالقاهرة .

(٣٥١) مراد فرج	« اليهودية » الطبعة الأولى ١٩٢٠ م بالقاهرة .
(٣٥٢) مراد فرج	القراءون — الطبعة الأولى القاهرة .
(٣٥٣) مسعود حاى بن شمعون .	الأحكام الشرعية فى الأحوال الشخصية للإسرائيليين الربانيين — الطبعة الأولى بالقاهرة .
(٣٥٤) ميرل دوبينيا .	تاريخ الإصلاح — ترجمة إبراهيم الحورانى ـ طبعة المطبعة الأمريكية فى بيروت ١٩١٣ .
(٣٥٥) يوسف العلم .	اعترافات القديس أوغسطينوس — طبعة ١٩٥٧ .

تاسعا : دراسات قانونية

(٣٥٦) أحمد محمد إبراهيم .	مجموعة قوانين الأحوال الشخصية — الطبعة الأولى بالاسكندرية ١٩٥٥ .
(٣٥٧) أحمد مسلم .	محاضرات فى تنازع القوانين « غير مطبوعة » ألقيت على طلبة ليسانس الحقوق — عين شمس ١٩٥٤ .
(٣٥٨) القانون الإيرانى المدنى .	الصادر فى ١٢ مارس سنة ١٩٣٥ ملحق بكتاب . أ ـ م . أميريان، عن الزواج « انظر المراجع الفرنسية » .
(٣٥٩) القانون الباكستانى .	الصادر بالقرار الجمهورى رقم ٨ / ١٩٦١ م .
(٣٦٠) القانون التونسى	« مجلة الأحوال الشخصية » فى ٦ محرم ١٣٧٦ هـ ١٩٥٦ م .
(٣٦١) القانون المصرى .	٢٥ / ١٩٢٠ مع مذكرته الإيضاحية .
(٣٦٢) القانون المصرى .	٥٦ / ١٩٢٣ الخاص بسن الزواج .
(٣٦٣) القانون المصرى .	٢٥ / ١٩٥٩ مع مذكرته الإيضاحية .
(٣٦٤) القانون المصرى .	وهو القانون المدنى المصرى العام .
(٣٦٥) القانون المصرى الجنائى .	وهو قانون العقوبات مع القوانين المعدلة له .
(٣٦٦) القانون المصرى للمرافعات .	وهو قانون المرافعات المدنية والتجارية .
(٣٦٧) القانون المصرى .	٤٦٢ / ١٩٥٥ الخاص بإلغاء المحاكم الشرعية والملية مع مذكرته الإيضاحية .
(٣٦٨) أنور الخطيب .	الزواج فى الشرع الإسلامى والقوانين

اللبنانية — الطبعة الأولى _ دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٠ .

(٣٦٩) إيهاب حسن إسماعيل . شرح مبادىء الأحوال الشخصية — الطبعة الأولى ١٩٥٧ .

(٣٧٠) توفيق حسن فرج . الأحوال الشخصية للمصريين غير المسلمين — الطبعة الثانية بالاسكندرية .

(٣٧١) توفيق حسن فرج . الطبعة القانونية للخطبة وأساس التعويض فى حالة العدول عنها — الطبعة الأولى بالاسكندرية ١٩٦٣ .

(٣٧٢) «مكرر» جان أمل ريك . مركز المرأة فى قانون حورابى _ ترجمة سليم العقاد — طبعة أولى .

(٣٧٢) جميل الشرقاوى . الأحوال الشخصية لغير المسلمين _ الطبعة الأولى ١٩٥٥ .

(٣٧٤) جميل الشرقاوى . انحلال الزواج فى حياة الزوجين وأسبابه فى التشريعات الأوروبية _ الطبعة الأولى جامعة القاهرة .

(٣٧٥) جميل خانكى . الأحوال الشخصية للأجانب _ الطبعة الأولى بالقاهرة ١٩٥٠ .

(٣٧٦) حلمى بطرس . أحكام الأحوال الشخصية _ الطبعة الأولى ١٩٥٦ .

(٣٧٧) ر . هـ . بارو . الرومان _ ترجمة عبد الرازق يسرى ومراجعة سهير القلماوى _ طبعة ١٩٦٨ « مشروع ألف كتاب » .

(٣٧٨) رءوف عبيد . الإجراءات الجنائية _ الطبعة الأولى ١٩٥٤ م .

(٣٧٩) زهدى يكن . الزواج ومقارنته بقوانين العالم _ طبعة أولى _ مكتبة صادر بيروت ١٩٥٢ .

(٣٨٠) شفيق شحاتة . أحكام الأحوال الشخصية لغير المسلمين من المصريين _ طبعة معهد الدراسات العربية بالجامعة العربية بالقاهرة ١٩٦٠ .

(٣٨١) شفيق شحاتة . الاتجاهات التشريعية فى قوانين البلاد العربية _ طبعة معهد الدراسات العربية بالجامعة العربية بالقاهرة ١٩٦٠ .

(٣٨٢) شفيق شحاته . التاريخ العام للقانون فى مصر القديمة والحديثة _ طبعة ١٩٥٨ .

(٣٨٣) عبد الرزاق السنهوري .	الوسيط ـ طبعة سنة ١٩٥٢ .
(٣٨٤) عبد الفتاح عبد الباقي .	الزواج في القانون الفرنسي ـ طبعة أولى ١٩٦٥ .
(٣٨٥) عبد المنعم أحمد الشرقاوي .	الوجيز في المرافعات المدنية والتجارية ـ طبعة أولى ١٩٥١ بالقاهرة .
(٣٨٦) علي بدوي .	أبحاث في التاريخ العام للقانون ـ الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٩٤٧ .
(٣٨٧) علي راشد .	موجز القانون الجنائي ـ الطبعة الأولى .
(٣٨٨) فؤاد شباط	تنظيم الأحوال الشخصية لغير المسلمين من ناحيتي التشريع والقضاء في سوريا ولبنان مع المقارنة بقوانين البلاد العربيـة الأخرى طبعة معهـد الدراسات العربية بالقاهرة ١٩٦٦ .
(٣٨٩) فيليب جلاد .	قاموس الإدارة والقضاء — نسخة بدار الكتب المصرية .
(٣٩٠) قدري باشا .	كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية — طبعة أولى .
(١٩١) لائحة ترتيب المحاكم الشرعية	
(٣٩٢) محمد الطاهر السنوسي .	مجلة الأحوال الشخصية دائرة التشريع التونسي طبعة ـ خامسة ـ تونس .
(٣٩٣) محمد بدر وعبد المنعم البدراوي .	القانون الروماني ـ الطبعة الأولى ١٩٥٠
(٣٩٤) محمد جميل بيهم .	المرأة في التمدن الحـديث — الطبعة الأولى ـ بيروت ـ ١٩٢٧ .
(٣٩٥) «مكرر» محمد عبد الفتاح الشهاوي	الأسرة في المجتمع العربي بين الشريعة الإسلامية والقانون ـ طبعة المكتبة الثقافية مارس سنة ١٩٦٢ .
(٣٩٦) محمد عبد الله.	بسائط علم العقاب ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٥٤ .
(٣٩٧) محمد عرفه .	مبادىء العلوم القانونية ـ الطبعة الأولى
(٣٩٨) محمد محمود نمر وألفي بقطر حبشي	الأحوال الشخصية للطوائف غير الإسلامية من المصريين ـ طبعة أولى ١٩٥٧ .
(٣٩٩) محمد موسى .	الأصول والأوضاع القانونية ـ الطبعة الأولى بمطبعة صادق بالمنيا ١٩٤٠ — نسخة بدار الكتب.

(٤٠٠) محمود أبو عافية . في الالتزامات — الطبعة الأولى سنة ١٩٥١ .

عاشرا : عموميات ودوريات .

(٤٠١) ابراهيم سلامة . تيارات أدبيـة بين الشرق والغرب ـ الطبعة الأولى ١٩٥١ .

(٤٠٢) ابن النديم — أبو الفرج محمد بن إسحاق — توفى حوالى ٣٨٥ هـ . الفهرست ـ طبعة المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة .

(٤٠٣) ابن قتيبة — أبو محمد عبدالله من مسلم بن قتيبة الدينورى ٢١٣ هـ ٢٧٦ . عيون الأخبار ـ طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر .

(٤٠٤) أحمد الشفتناوى . عادات الزواج وشعائره ـ طبعة (اقرأ) عدد ١٦٩ .

(٤٠٥) أحمد محمد كمال . الأنثى ـ الطبعة الثالثة ١٣٧٦ هـ ١٩٥٧

(٤٠٦) إدوارد سينسر كولز . لا تخف ـ ترجمة عبد المنعم الزيادى ـ كتاب الهلال بالقاهرة .

(٤٠٧) الأهرام. أعداد منثورة خلال السنوات ١٩٢٣ (ديسمبر) ٢٤ ، ٢٥ ، ١٩٢٦ .

(٤٠٨) السياسة الأسبوعية . أعداد المنثورة خلال السنوات ١٩٢٦ ١٩٣٥ ، ١٩٣٦ .

(٤٠٩) الفصول . سنه ١٩٤٤ .

(٤١٠) القضاء الشرعى السنوات الثانية إلى الرابعة ـ دار الكتب المصرية .

(٤١١) النذير . مجلة أسبوعية إسلامية ـ عدد خاص حول تقييد الطلاق وتعدد الزوجات ـ ربيع الأول ١٣٦٥ ـ ١٩٤٥ .

(٤١٢) الوقائع المصرية . العدد ١٢٣ فى ٢٧ ديسمبر ١٩٢٣ .

(٤١٣) بولس مسعد . كيف تبنى العائلة ـ طبعة مارس ١٩٤٨ .

(٤١٤) جمال باشا . مذكرات عن الثورة العربية الكبرى .

(٤١٥) جوستاف لوبون . روح الاجتماع ـ ترجمة أحمد فتحى زغلول ـ الطبعة الأولى ١٣٢٧ هـ ١٩٠٩ م .

(٤١٦) جوستاف لوبون . سر تطور الأمم ـ ترجمة أحمد فتحى زغلول.

(٤١٧) رسول الزواج . أحاديث الزواج فى مصر ـ الطبعة الأولى نسخة بدار الكتب المصرية ـ مطبعة المعارف.

(٤١٨) سيسلى هاملتون . المرأة الانجليزية ـ طبعة دار المعارف .

(٤١٩) صلاح الناهى . الأسرة والمرأة .
(٤٢٠) عائشة عبد الرحمن، بنت الشاطىء صور من حياتهن – الطبعة الأولى ١٩٥٩ .
(٤٢١) عبد العزيز القوصى . أسس الصحة النفسية – الطبعة الثالثة ١٣٦٧ هـ ١٩٤٨ م .
(٤٢٢) عبد العزيز القوصى . أسس علم النفس – الكتاب الأول ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة .
(٤٢٣) عبد العزيز صالح . الأسرة والمجتمع المصرى القديم – طبعة سبتمبر ١٩٦١ .
(٤٢٤) عبد القدوس قرياقس . قصه النزاع بين العزوبة والزواج – طبعة ١٩٤٩ م .
(٤٢٥) على أحمد الشهيدى . أم الدنيا – الطبعة الأولى – نسخة بدار الكتب المصرية .
(٤٢٦) فان دى فيلد الزواج المثالى – ترجمة محمد فتحى – الطبعة الثالثة ١٩٥٧ .
(٤٢٧) فرانك . س . كابريو عش مطمئن النفس، كتاب الهلال ١٩٦٠ .
(٤٢٨) فؤاد باسيلى مدرسه الزواج – طبعة ديسمبر ١٩٥٣ .
(٤٢٩) قاسم أمين المرأة الجديدة – الطبعه الأولى .
(٤٣٠) قاسم أمين تحرير المرأة – الطبعة الأولى ١٣١٦ هـ ١٨٩٩ .
(٤٣١) محمد السباعى قانون الزواج الحديث – دار الكتب .
(٤٣٢) محمد فريد وجدى دائرة معارف القرن العشرين – طبعة أولى ١٩٢٤ .
(٤٣٣) محمد كامل برادة مشكلات التناسل – الطبعه الأولى ١٩٥٣ .
(٤٣٤) محمود قاسم المنطق الحديث ومنهج البحث – الطبعة الأولى ١٩٤٨ .
(٤٣٥) محمود قاسم فى النفس والعقل – الطبعة الأولى ١٩٥٠ .
(٤٣٦) محمود سلام زناتى تعدد الزوجات لدى الشعوب الإفريقية – طبعة دار المعارف ١٩٦٣ .
(٤٣٧) مصطفى صبرى شيخ إسلام الدولة العثمانية سابقاً قولى فى المرأة – طبعة المطبعة السلفية ١٣٥٤ هـ .
(٤٣٨) مصطفى عبد الرازق محمد عبده .
(٤٣٩) مصلحه الإحصاء والتعداد المصريه دليل الإحصاء .

ملاحظة : الأرقام التسعة التالية مكررة : ٨٥، ٢٢١، ٢٣١، ٢٦٨، ٢٨٦، ٣٢١، ٣٢٤، ٣٧٢، ٣٩٥.

(٢) المصادر والمراجع الإنجليزية

ENGLISH BIBLIOGRAPHY

1 — The Holy quran, Trdnslation of the meanings, By : Abdulla Yusef Ali. Mecca, 1384 H. X, 1965 A. D.

2 — The Reader's Bible—London. Oxford University Press. 1951.

3 — Alfred Guillaume : «Islam.» Penguin Books, 1954.

4 — Ameer Ali Syed : « The Spirit of Islam and the life of Muhamad. » Calcutta 1902.

5 — Davenport ; "An apclogy for Mahomet".

6 — David. R. Mace.; «Hebrew Marriage.» New York. 1953.

7 — E. E. Calverley ; «Islam» American University in Cairo. 1958.

8 — Edward Westermarck : «The History of Human marriage» New York : 1922.

9 — Elias : "Modern Dictionary".

10 — Encyclopedia Americana. (Marriage) V. 18. New York 1938.

11 — Encyclopedia Britanica, (Marriage). 14 Th Edition. New York.

12 — Encyclopedia of Islam. (Nikah).

13 — Encyclopedia of the Social sciences. T. 3. New York.

14 — Franz Delitzsch : "Jewish Artisan life in the time of Christ". London 1902.

15 — G. T. Bettany : «Muhammedamism».

16 — Gibbon : "Decline and Fall of the Roman Empire." V. 2.

17 — H. Polono : «The Talmud» london. Frederick Warne and Co., L. T. D.

18 — James. G. [Forlong ; "Marriage in early Islam." London, 1939.

19 — James George Frazer : "Folk-lore in the old testament.,, London 1919.

20 — Jewish Encyclopedia (Marriage) V. 10.

21 — John Alden Williams ; "Islam.„ New York. 1963.

22 — John. B. Noss ; "Man's religions„ New York.

23 — Lord Merrival : "Marriage and divorce." London 1936.

24 — Majid Khaddouri and Herbert. J. Liebesny ; "Law in the Middle East.„ washington. 1955.

25 — Mary. E. Richmond and Fred. S. Hall ; «Marriage and the state.„ New York 1929.

26 — Maulana Muhammad Ali : "The Religion of Islam.,, Lahore — Pakistan — 1950.

27 — Moulavi cheragh Ali : "Proposed political, legal and social reforms.,, Byculla. 1883.

28 — Mustapha Fadel : " Islamic law and modern life." Al-Shaab. Cairo.

29 — Robert. Pfeiffer : "History of new testament times."

30 — Robere Roberts : "The Social laws of the qurân."

31 — T. K. Cheyne. : "Jewish Religious life." New York, 1951.

32 — W. H quilliam ; "The Faith of Islam." Liverpool 1862.

33 — W. Montgomery Watt ; "Muhammed, prophet and statesman."

34 — Willystine Goodsell ; "A histary of Marriage and the the Family". New York, 1934.

(٣) المصادر والمراجع الفرنسية

Bibliographie Française

1 — O. Pesle et Ahmed Tidjani ; "Le Coran" 3e edition, Paris, 1954.

2 — Régis Blachère ; «Le Coran» Paris, 1957.

3 — Abdel Khalék Ezzat ; Dictionnaire des termes Juridiques..»

4 — A. — M. Amirian : "Le mariage en droits Iranian et musulman comparés avec le droit Français» Paris. 1938.

5 — Ambroise Colin et H. Capitant. "Cours élémentaire de Droit civil Français" T. 1. 9e edition, Paris 1939.

6 — Mme Avril de Saintc Croix : "Le feminiame"

7 — Baudry Lacantinerie. "Précis de droit civil" 10 e edition. Paris 1908.

8 — Bédaride ; "Traité du dol et de la froude.,, Paris. 1875.

9 — C. Demolombe : "Traité de l'adoption et de la tutelle officieuse." 4e edition Paria 1869

10 — C. Demolombe : «Traité du mariage» Paris 1874.

11 — Code civil Français.

12 — Code Pénal Français.

13 — Codes Iraniens. (voir : 4)

14 — Dominque Sourdel ; «L'Islam.» Paris 1954.

15 — E. Clavel ; «Droit Musulman». F. acucté de droit, U. du Caire,

16 — Edward Westermarck ; «Historie du Mariage» 3d edition. Payot- Paris.

17 — Edward Westermarck ; «L'origine et le developpement des Idées morales».

18 — Émile Dermenghem ; «Mahomet» edition du Seuil. France. 1955.

19 — Emmanuel Aegerter ; "Les grandes religions» Paris 1954

20 — Esmein "Cours élémentaire d'histoire du droit Français»

21 — Euogène Petit. "Traité élémentaire de droit Romain 6e edition. Paris 1969.

22 — Eugène Vroonen et Constant van Ackere ; Répertoire général Alphabétique. T. 2. Alexandrie 1939.

23 — F. Galtier, S. J. "Le mariage, Dicipline orientale et dicipline occidentale.„ Université st. Joseph de Beyrouth. 1950.

24 — F. Galtier, S. J. "Code Oriental de procédure ecclésiastique." Beyrouth 1957.

25 — G. Gadoffre, F. Mauriac et des autres. "Traditions de notre culture.» les editions du cerf Paris 7.

26 — Gaston Griolet, Charles Vergé et Henry Bourdeaux. "Code civil." petite collection. Dalloz. Paris 13e edition 1912.

27 — Gaston May ; «Elements de droit Romain» 5e edition. Paris 1898.

28 — Georges Ripert ; "Traité élémentaire de droit civil»

29 — H. Lammens ; "L'Islam; croyances et Institutions.» 2nd edition. Imp. Catholique. Beyrouth — 1947.

30 — Henrie Gennates. "Eglise et divorce".

31 — Jean Baz ; "Essai sur la Fraude à la loi en droit musulman." Paris, 1938.

32 — Jean Carbonnier ; "Droit civil» Paris 1955.

33 — Jean Dauvillier et Carlo de Clercq : "Le mariage en droit canonique oriental» Paris 1936.

34 — J. Declareuil : «Rome et l'organisation du droit.» Paris 1924.

35 — Jean Imbert. «Histoire du droit privé». Paris 1950.

36 — Jaen Sirey «Les codes annotés» 5e edition. Paris 1911.

37 — Joseph Lécuyer C — S. Sp. «Prêtres du christ. le Sacrement de l'ordre». Serie de ; Je sais — Je crois. Encyclopédie du catholique au XX ème Siecle

38 — Julien Boitel et René Foigent. "La synthèse du droit" Librairie CH. Delagrave. Paris.

39 — Larousse : "Dictionnaire Encyclopédique" Paris. 1951

40 — Larousse ; La grande Encyclopédie T. 6, 7, 23. Paris

41 — Larousse ! Nouveau petit dictionnaire.

42 — Louis Tripier et Henry Monnier. "Codes Français." 54e edition. Paris.

43 — M. D. Dalloz ; Répertoire de Législation, de Doctrine et de Jurisprudence, Paris.

44 — M. D. Dalloz : Répertoire de Jurisprudence Generale"

45 — Marcel Planiol ; "Traité élémentaire de droit civil" T. 1, Troisième edition, Paris. 1904.

46 — V. Marcadé : "Explication du code civil" T. 1, Paris 1873.

47 — Mgr Marty et dés autres. "Prétres, Comment ?„ C. M. R. Edition libraire. Paris.

48 — P. Néophyte Edelby; "Essai sur lautonomie législative et Juriductionnelle de chrétiens d'orient sous la domination musulmane de 633—1517.

49 — Paul de Régla: "L'eglise et le mariage"

50 — R. G. Roland : "L' eglise et la question sociale.„

51 — Raymond Bloch : "Les Origines de Rome. » Paris 1964.

52 — René Foignet "Manuel élémentaire d'histoire du droit Français". 5e edition. Paris 1910.

53 — René Foignet "Manuel élementaire de droit Romain" 3 edition, Paris.

54 — Roger Hauin "Cours de droit civil comparé.»

محتويات الجزء الثالث

(ما بين الأقواس هو أرقام البنود ، وهى مستقلة فى كل فصل على حدة)

الموضوع	الصفحة
الفرع الأول : فى اللغة وفى الاصطلاح الإسلامى (٦٨- ٧٤) رأينا الخاص (٧٥ ، ٧٦) الفرع الثانى : الحد الكمى الأدنى للرضاع التحريمى ، الشعبة الأولى : عرض الآراء المختلفة (٧٧ - ٨١) الشعبة الثانية: رأينا الخاص (٨٢ - ٨٨) الفرع الثالث : التحديد الزمنى للرضاع التحريمى ، عرض الآراء المختلفة (٨٩ - ١٠٦) رأينا الخاص (١٠٧ - ١١٠) المطلب الثانى : المحرمات بالرضاع : تقديم (١١١) الفرع الأول : غاية التضييق (١١٢ ، ١١٣) الفرع الثانى : أقصى التوسع (١١٤ - ١١٨) الفرع الثالث : اتجاهان متوسطان (١١٩ - ١٢٧) الفرع الرابع : رأينا الخاص (١٢٨ - ١٣١)	٤٩ - ٨٢
المبحث الرابع : القرابة الروحية (١٣٢ - ١٣٥)	٨٢ - ٨٤
المبحث الخامس : القرابة الادعائية بالتبنى (١٣٦ ، ١٣٧) . .	٨٤
المبحث السادس : تعقيبنا الختامى (١٣٨ - ١٤٢)	٨٤ ، ٨٥
الفصل الثانى : القرابة المانعة من الزواج فى التشريع الإسرائيلى ، تقديم (١)	٨٦
المبحث الأول : النصوص (٢)	٨٦ ، ٨٧
المبحث الثانى : فى الفقه . المطلب الأول : عند الربانيين (٣) المطلب الثانى : عند القرائين (٤)	٨٧ - ٨٩
الفصل الثالث : القرابة المانعة من الزواج فى التشريع المسيحى، تقديم وربط ، ورأينا الخاص (١ - ٤)	٩٠ ، ٩١
المبحث الأول : القرابة الرحمية ، المطلب الأول : الأصول والفروع (٥) عند الأرثوذكس : الروم ، والسريان ، والأرمن ، والأقباط ، فى مصر وفى غيرها (٦) عند الكاثوليك (٧) عند البروتستنت (٧ ، ٨) المطلب الثانى : الحواشى (٩) الفرع الأول عند الأرثوذكس : الروم والسريان والأرمن ، والأحباش ، والأقباط ، فى مصر وفى غيرها (١٠-٢٥) الفرع الثانى : عند الكاثوليك الغربيين (٢٦ - ٢٨) والشرقيين (٢٩) الفرع الثالث :	

التصويبات الهامة

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٣	١١	الرحمية والنسبية	الرحمية والسببية
٥	٢٢	القرابه المانعه	القرابة المانعة
١٠٣	٦	المطلب	الفرع
١٠٤	١٦	المطلب	الفرع
١٦٧	١٣	المبحث	المطلب